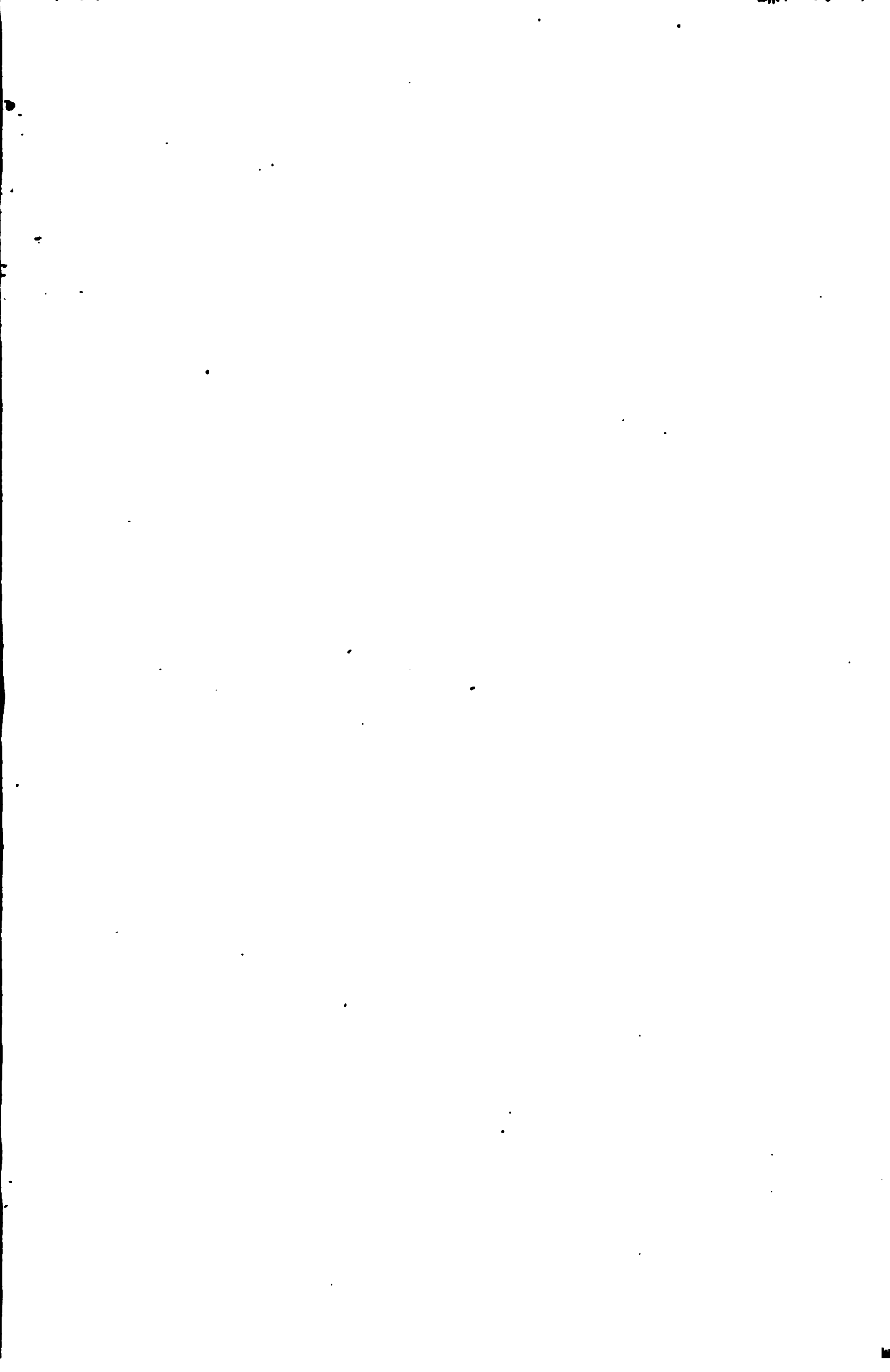
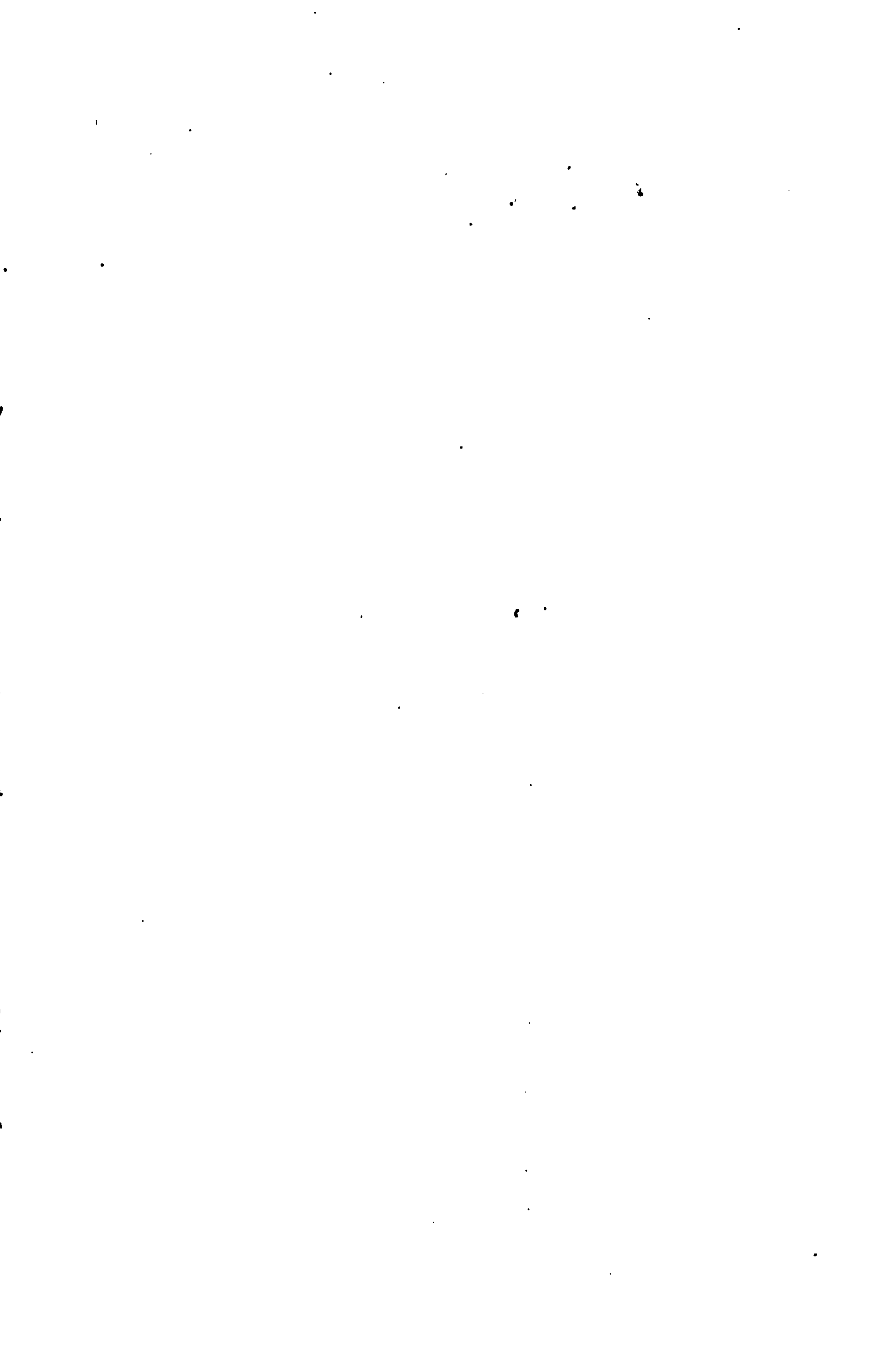








Die speculative

Lehre vom Menschen

und ihre

Geschichte.

Im

Zusammenhange mit den obersten Grundsätzen

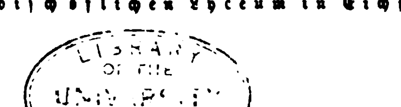
der

Philosophie und Theologie

dargestellt von

Dr. phil. Albert Stöckl,

Professor am bischöflichen Lyceum in Eichstätt.



Zweiter Band.

Würzburg.

Verlag der Stahel'schen Buch- und Kunsthandlung.

1859.

Geschichte

der

Philosophie der patristischen Zeit

mit

specieller Hervorhebung der durch sie bedingten

speculativen Anthropologie,

von

Dr. phil. Albert Stöckl,
Professor am bischöflichen Lyceum in Eichstätt.



Würzburg.
Verlag der Stahel'schen Buch- und Kunsthandlung.
1859.

Vorrede.

Indem wir hiemit den zweiten Band des vorliegenden Werkes der Oeffentlichkeit übergeben, haben wir demselben einige Worte der Erläuterung vorauszuschicken. Wie aus dem voraussstehenden Titel dieses zweiten Bandes erhellt, haben wir das in diesem Werke zu behandelnde Thema hier zu einer vollständigen Geschichte der Philosophie erweitert, so jedoch, daß wir in dieser die Geschichte der speculativen Anthropologie, welche zunächst den Vorwurf unserer Darstellung zu bilden hat, ganz besonders hervorhoben und ausführlicher zur Darstellung brachten, als es sonst nothwendig gewesen wäre. Das Gleiche werden wir auch in den noch folgenden zwei Bänden dieses Werkes thun. Es soll dadurch einem doppelten Zwecke genügt werden, nämlich unsere Geschichte der speculativen Lehre vom Menschen fortzusetzen, und in dieser Fortsetzung zugleich auch eine Geschichte der Philosophie vom katholischen Standpunkte aus zu liefern. Aus diesem Grunde wurde auch dasjenige, was der erste Band in der letztern Richtung vermissen läßt, in dem vorliegenden zweiten Bande nachgetragen. Was uns zu dieser Erweiterung des Inhaltes unsers Werkes bestimmte, war vorzugsweise die schon in der Vorrede des ersten Bandes von uns berührte Thatsache, daß wir noch keine vollständige, unmittelbar nach den Quellen bearbeitete Geschichte der Philosophie vom katholischen Standpunkte aus besitzen, besonders, was die Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit und des Mittelalters betrifft, und daß diese Thatsache wohl für Jeden eine Aufforderung sein dürfte, nach dem Maße seiner Kräfte zur Abhilfe dieses Mangels beizutragen. Ohnedieß haben wir bereits im ersten Bande die Erfahrung gemacht, daß es schwer hält, Ein Glied aus dem Ganzen der Philosophie herauszuheben, und es nach seiner geschichtlichen Entwicklung so darzustellen, daß Alles

hinwegbleibt, was nicht unmittelbar zum Gegenstande gehört. Wir glaubten deshalb am besten zu thun, wenn wir das vorliegende Werk in der Weise fortsetzten, daß es eine vollständige Geschichte der Philosophie bilde, und in dieser die Geschichte der speculativen Anthropologie als Moment des Inhaltes der erstern besonders hervorgehoben würde. Dieß dürfte auch den Vortheil haben, daß der Zusammenhang der anthropologischen Grundsätze mit den höhern Principien in den einzelnen Systemen klarer und prägnanter hervortritt, als dieß möglich wäre, falls diese höhern Principien nur kurz berührt würden. Je größer der Gesichtskreis ist, in welchem die Betrachtung sich bewegt, um so deutlicher tritt auch das Einzelne in diesem Gesichtskreise vor das Auge des Geistes, und um so heller und leuchtender ist das Licht, welches sich darüber verbreitet. —

Was nun die Anlage und den Inhalt der in diesem zweiten Bande vorliegenden Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit betrifft: so haben wir in dieselbe auch manches Dogmengeschichtliche aufgenommen, jedoch zunächst immer nur in so fern und in so weit, als der speculative Gedanke in demselben vertreten ist. Wir sind weit entfernt, diese dogmengeschichtlichen Momente zur Philosophie im strengen Sinne dieses Wortes zu rechnen: — wir haben uns im ersten Bande klar über unsere Ueberzeugung bezüglich des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie ausgesprochen. Dennoch aber glaubten wir, die erwähnten Momente nicht gänzlich übergehen zu dürfen, und zwar aus folgenden Gründen: Vor Allem zählen wir es zu den Aufgaben einer Geschichte der Philosophie, nicht blos die philosophischen Principien der einzelnen Systeme an und für sich darzustellen, sondern auch die Resultate namhaft zu machen, welche sie in ihrer wirklich geschehenen Anwendung auf die Dogmen des Christenthums geschichtlich nach sich zogen, und nach sich ziehen mußten. Die speculativen Betrachtungen der Väter über die Dogmen des Christenthums sind wesentlich verschieden von denen der Häresie, und der Grund hievon liegt nicht blos in der Verschiedenheit der Methode, sondern auch in der Verschiedenheit der philosophischen Principien, auf welchen sie fußten, und welche sie zur speculativen Betrachtung jener Dogmen gebrauchten. Diese Beziehung der philosophischen Principien zu den Dogmen der Kirche, wie sie geschicht-

lich sich gestaltet und entwickelt hat, scheint uns, wie gesagt, in der Geschichte der Philosophie nicht fehlen zu dürfen, um so mehr, da dadurch die hohe Präeminenz der Speculation der Väter der Kirche vor der häretischen Speculation in weit eklatanterer Weise hervortritt, als dieß gegentheilig der Fall wäre. — Ein weiterer Grund für die Zweckmäßigkeit des von uns adoptirten Verfahrens dürfte auch dieses sein, daß man auch auf außerkirchlichem Gebiete das Dogmatische in den Werken der Väter in die Geschichte der Philosophie hineinzuziehen pflegt, und es bekannt ist, welch verkehrte, mitunter abentheuerliche Unterstellungen hier den Vätern der Kirche in dieser Richtung gemacht werden, ja, wie nicht selten manche dogmatische Lehren der Väter als bloße Phantasiegebilde derselben hingestellt werden. Diesem Gebahren gegenüber dürfte es, wie gesagt, nicht zu mißrathen sein, wenn katholischerseits auch auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie die dogmatischen Lehren der Väter gerechtfertigt, und gegen unberufenes, frivoles Schulmeistern in Schutz genommen werden. — Diese Gründe also bestimmten uns, die Anlage und den Inhalt unserer folgenden Darstellung in der Weise einzurichten, wie es geschehen ist, und wir wollen nicht unterlassen, zu erwähnen, daß besonders der letztere Grund für uns entscheidend war. —

Die patristische Epoche, welche der vorliegende Band behandelt, gehört gewiß zu den interessantesten Partien in der Geschichte der Philosophie. Es entfaltet sich hier vor dem Auge des Geistes eine neue Wissenschaft, welche Alles, was bis zu diesem Zeitpunkte im Gebiete des Denkens geleistet worden ist, weit hinter sich läßt: — ein Umschwung, welcher ohne unmittelbares übernatürliches Eingreifen Gottes in den Gang der Geschichte gar nicht erklärbar wäre. Wenn nun diese Epoche in den Werken, welche von Außerkirchlichen über Geschichte der Philosophie geschrieben worden sind, dennoch vielfach so stiefmütterlich behandelt worden ist, daß sie gegen die vorchristliche Epoche und die neuere Zeit weit in den Hintergrund tritt: so können wir für diese Thatsache keinen andern Grund finden, als eine vornehme Geringschätzung der christlichen Ideen selbst, so wie sie von der Kirche und den Vätern der Kirche getragen und vertreten sind. Einen andern Grund zu finden, ist uns schlechterdings unmöglich. Denn würde man

auch von allem übrigen absehen, so müßte ja schon an und für sich die Thatsache, daß unter den ungünstigsten äußern Verhältnissen, in Mitte eines dahinsinkenden und in voller Auflösung sich befindlichen Reiches eine neue Wissenschaft mit unwiderstehlicher Gewalt sich emporringt, und zuletzt den Sieg über eine durch das Besitzrecht und durch ihr Alterthum gedeckte Gegnerin davonträgt, die volle Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers auf sich ziehen, und die nähere Betrachtung und Darstellung ihres Inhaltes und ihres Entwicklungsganges ihm zur gebieterischen Pflicht machen. Daß dennoch so häufig das Gegentheil hievon geschieht, kann somit nur der Geringschätzung und Abneigung gegen das Princip selbst, von welchem diese Wissenschaft getragen wird, zugeschrieben werden. Aber gerade dieses muß uns auf unserm Standpunkte zur Aufforderung sein, die Epoche der patristischen Wissenschaft, so viel uns möglich, in ihrem ganzen Glanze und in ihrer vollen Herrlichkeit hervortreten zu lassen, um einerseits dem christlichen Princip selbst, und andererseits jenen großen Geistern gerecht zu werden, welche dieses Princip unter den Auspicien der Kirche mit so immensem Erfolge vertreten haben. Wir haben uns deshalb angelegen sein lassen, die speculative Wissenschaft der gegenwärtigen Epoche, so weit es in unsern Kräften stand, nach dem vollen Umfange ihrer Grundsätze zur Darstellung zu bringen, um so das Großartige dieser Epoche in vollem Glanze hervortreten zu lassen. Wir gestehen es gerne zu, daß vielfach die That hinter dem Willen zurückgeblieben ist, wie wir denn, eingedenk unserer Unvermögendheit, stets nur mit einer gewissen ehrfurchtsvollen Scheu die Darstellung der großartigen Ideen der Väter in Angriff zu nehmen wagten, um so mehr, da hiebei bekanntlich die Schwierigkeiten der Interpretation vielfach nicht gering sind. Doch haben wir die Beruhigung, daß wir bei schwierigern Punkten nicht leichthin, sondern stets nur nach reiflicher Ueberlegung, und mit Zuratheziehung der besten katholischen Autoren ein Urtheil uns gebildet haben. —

Zum Schlusse noch eine Bemerkung. Wir haben im ersten Bande dieses Werkes uns überall Mühe gegeben, unsere Gedanken mit möglichster Klarheit und Deutlichkeit zu entwickeln, um Mißverständnisse, so viel an uns war, von vorneherein zu verhindern. Zu unserer Beruhigung hat dieses unser Streben vielseitig beifällige Anerkennung

gefunden. Desungeachtet aber hat es uns nicht allseitig gegen Mißverständniß schützen können. Wäre das Mißverständniß, welches wir hiebei im Sinne haben, untergeordneter Natur, so könnten wir wohl darüber hinweggehen, eingedenk, daß es auch beim besten Willen auf jeder Seite kaum möglich ist, alles und jedes Mißverständniß zu vermeiden. So aber ist jenes Mißverständniß, wenn es anders noch mit diesem milden Namen bezeichnet werden kann, von der Art, daß wir unmöglich schweigen können. Mit Staunen lasen wir nämlich in einer „Anzeige" des ersten Bandes dieses Werkes in der „Wiener katholischen Literaturzeitung" (Jahrg. 5, Nro. 33, pag. 261) Folgendes: „Was die eigentliche anthropologische Ansicht des Verfassers selbst anbelangt, so gilt ihm die menschliche Seele als eine einfache, aber ihrer Natur nach vom Leibe keineswegs verschiedene Substanz." (!) Einen so gräulichen Widerspruch, wie er in diesen Worten enthalten ist, sollte man ja doch einem vernünftigen Menschen nicht zur Last legen. Gewiß wäre es ehren- und gewissenhafter gewesen, die Sache vorher näher zu prüfen, bevor man die „eigentliche anthropologische Ansicht des Verfassers" öffentlich vor aller Welt als einen baaren Unsinn hinstellte. — Der Hr. Referent fährt fort: „Seele und Leib nämlich dürfen nach ihm (dem Verfasser) nur als eine Natur aufgefaßt werden, wenn der Mensch nicht als solcher selbst in zwei besondere Naturen zerfällt werden soll. Folgerichtig besorgt daher die Seele nicht blos die intellectuellen Functionen, sondern auch die sensitiven und vegetativen, und die vielbesprochene Wechselwirkung zwischen Leib und Seele läuft strenge genommen auf eine Wechselwirkung der Seele mit sich selbst hinaus. Kurz, im Menschen herrscht nur Ein Princip, eine Natur, welche sich vom Thiere durch Intelligenz und Freiheit unterscheidet." — Da hätten wir also den Materialismus in schönster Form. Wenn also der Verfasser die menschliche Natur als solche als eine „einheitliche Natur" bezeichnet: so nimmt der Herr Referent ohne weiteres Bedenken diesen Ausdruck im Sinne von Substanzeinheit oder Substanzidentität zwischen Seele und Leib, und macht uns so sans façon zum Materialisten, obgleich in unserm Buche der Satz, daß die Seele eine immaterielle oder einfache, und von dem Körper wesentlich verschiedene Substanz sei, eigens als Thesis

aufgestellt (§. 98) und in zwei §§ ausführlich erwiesen worden ist (§. 99. 100. vgl. §. 101). Und doch ist in §. 103 deutlich erklärt, in welchem Sinne wir die menschliche Natur als solche als einheitliche Natur bezeichnen, in dem Sinne nämlich, wie nach den Grundsätzen der positiven Theologie die Materie und die Form in Einheit miteinander eine einheitliche dritte Natur bilden, ohne deßhalb beiderseits ihre eigenthümliche Natur und Substanz zu verlieren. Dieß scheint aber Herr Referent gar nicht beachtet zu haben, denn sonst hätte er ja doch nicht also sprechen können, wie es geschehen ist. Gegen eine solche „Anzeige," welche aus unserm Buche einen wahren Gallimathias macht, können und müssen wir uns ernstlich verwahren. Wenn Hr. Referent „wünscht, den Verfasser an manchen Stellen mißverstanden zu haben," so wird er es uns nicht verargen, wenn auch wir unsererseits in bona pace wünschen, er möchte doch in Zukunft die Sache genauer prüfen, bevor er sein Verdikt fällt, damit er uns nicht wieder vor aller Welt solch indignirendes Unrecht zufüge, wie es dießmal geschehen ist. Gerechtigkeit ist man ja auch dem Gegner schuldig. —

Eichstätt, am Feste Aller Heiligen 1858.

Der Verfasser.

II.

Entwicklungsgeschichte

der

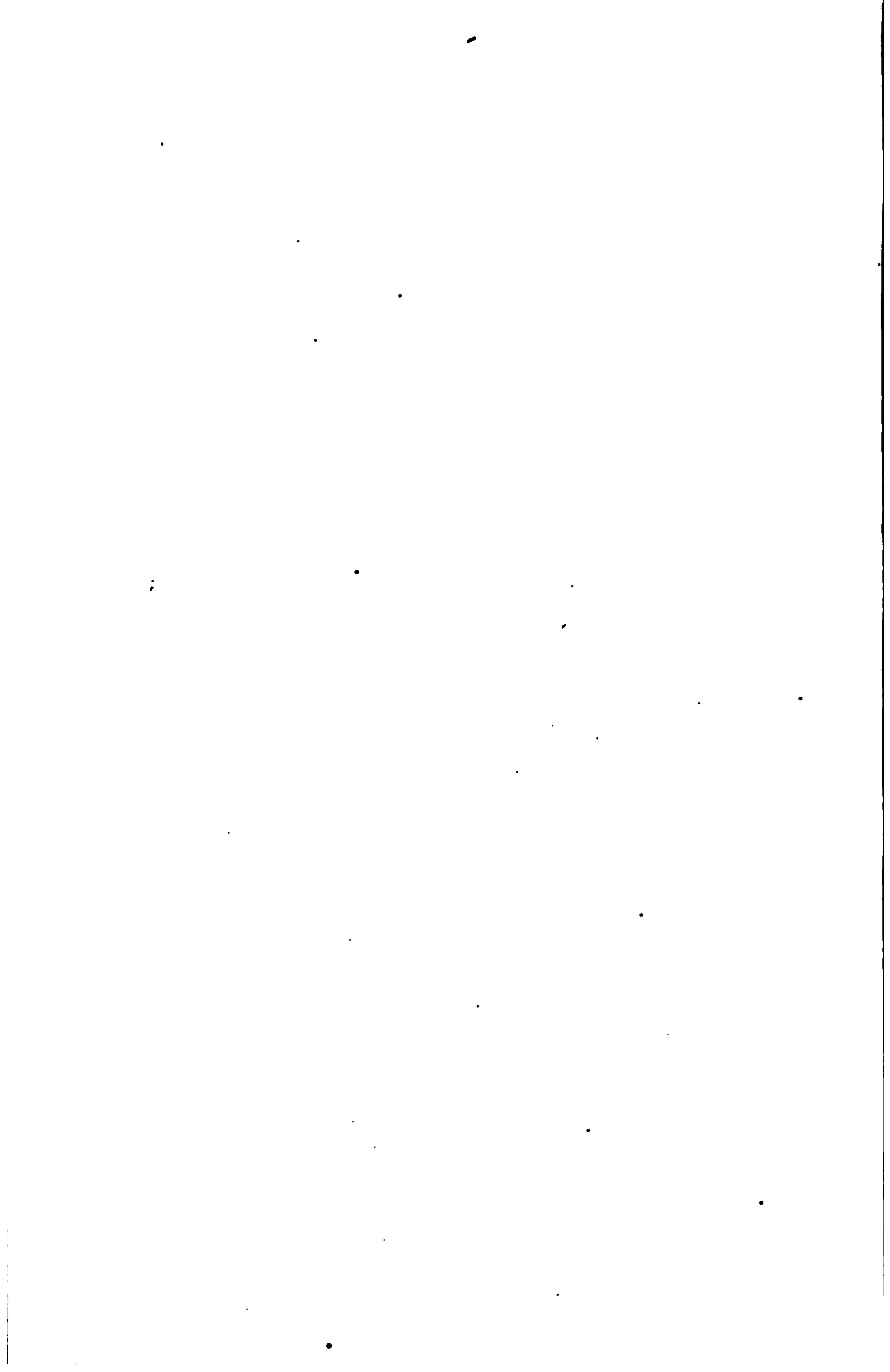
speculativen Wissenschaft im Allgemeinen

und der

speculativen Anthropologie im Besondern

während der

patristischen Epoche.



Inhalt des zweiten Bandes.

Einleitung.

I. Idealistisch-rationalistische Häresien.

Bezeichnung der geschichtlichen Situation. Eintheilung der Materie.

A. Der Gnosticismus als der gemeinsame Ausgangspunkt der idealistisch-rationalistischen Häresien dieser Epoche.

1. Lehre des Basilides und Saturnin.

2. Valentinische Lehre.

II. Empiristisch-rationalistische Häresien.

1. Antitrinitarisch-ebionitische Lehren.

2. Der Pelagianismus.

3. Der Semipelagianismus.

III. Christlich-speculative Lehre.

Allgemeine Vorbemerkungen.

A. Die ersten Anfänge einer christlich-speculativen Lehre.

1. Die Apologeten.

die Präexistenz der Seelen §. 68, p. 186 ff. Alles zu gleicher Zeit und in gleicher Vollkommenheit geschaffen. Die materielle Welt ursprünglich in verklärtem Zustande. Die Geister theils Gott treu bleibend, theils von ihm abfallend. Daraus die continuirlich absteigende Reihe der vernünftigen Wesen in der wirklichen Welt. Detaillirung dieser Reihe. Funktion der höhern Geister §. 69, p. 190 ff. Begriff der Materie. Entstehung der sinnlichen Welt und des empirischen Menschen. Abfall. Weltordnung. Würdigung dieser Lehre §. 70, p. 193 ff. Natur der Seele. Beweise für deren Geistigkeit. Kein Generatianismus. Unsterblichkeit der Seele. Beweise. Sie kann jedoch nie ganz ohne Körper sein §. 71, p. 196 ff. Verhältniß der Seele zum empirischen Leibe. Der Lebensgeist. Unterscheidung zwischen νους und ψυχη. Eigenthümliche Fassung dieses Unterschiedes. Zwei Theile der Seele. Erklärung dieser Zweitheilung §. 72, p. 198 ff. Verhalten des Origines gegenüber der trichotomistischen Anthropologie. Für und Wider. Er läßt die Frage unentschieden. Der Gegensatz zwischen Leib und Seele mehr als billig urgirt. Gefährdung der einheitlichen Natur des Menschen. Freiheit. Gutes und Böses. Zweck der Vereinigung der Seele mit dem empirischen Leibe §. 73, p. 200 ff. Christologie. Präexistenz der Seele Christi. Ursache ihrer Einigung mit dem Logos. Innige Einheit zwischen Beiden. Communicatio idiomatum. Die Präexistenz der Seele Christi macht jedoch eine wahre hypostatische Union unmöglich §. 74, p. 204 ff. Die Erlösung. Zweck derselben. Die Gnade. Allgemeinheit derselben. Freie Mitwirkung des Menschen nothwendig. Grund der Verhärtung. Aufschiebung der Heilung. Der Glaube als Disposition zur Rechtfertigung. Er allein rechtfertigt nicht. Weitere Dispositionen. Die Werke. Wesen der Rechtfertigung und Heiligung §. 75, p. 206 ff. Eschatologie. Die jenseitige Strafe. Sie ist wesentlich reinigend. Allmählig fortschreitende Apokatastasis aller Seelen. Allmählige Erhebung derselben zur höchsten Stufe der Glückseligkeit. Endliche Apokatastasis des Satans §. 76, p. 210 ff. Auferstehung der Leiber. Verklärung der empirischen Welt. Grund der Möglichkeit einer höhern Verklärung der letztern. Neuer Abfall. Epilog §. 77, p. 213 ff.

2. Annäherung an das entgegengesetzte Princip.

Tertullian.

Standpunkt Tertullians gegenüber dem Glauben der Kirche. Die Tradition. Endziel der Tertullianischen Speculation. Ausschreitungen derselben §. 78, p. 215 ff. Sinn und Verstand. Gleichstellung beider. Mißliches in dieser Lehre. Zwei Quellen der Erkenntniß Gottes: Vernunft und Offenbarung. Gegenseitiges Verhältniß beider. Gott kann den Menschen nie gänzlich unbekannt sein. Nähere Begründung dieser Lehre. Nothwendigkeit der Offenbarung §. 79, p. 218 ff. Lehre von Gott. Beweise für Gottes Einheit. Gott ist nicht körperlos. Nähere Bestimmung dieses Lehrsatzes. Sein Verhältniß zu den übrigen theologischen Lehrbestimmungen. Trinitätslehre. Sie ist im Wesentlichen orthodox. Doch die Ausdrucksweise dem Gedanken nicht immer adäquat. Eigenthümliche Bestimmungen. Schöpfungslehre. Beweise für die Schöpfung aus Nichts. Freiheit der Schöpfung. Motiv und Zweck derselben §. 80, p. 221 ff. Seelenlehre. Körperlichkeit der Seele. Beweise hiefür aus der Vernunft und aus der heil. Schrift §. 81, p. 225 ff. Entwicklung des Begriffes der Körperlichkeit der Seele. Gliederung der Seele. Art des Wachsthums der Seele. Untheilbarkeit und Unauflöslichkeit derselben. Einheit der Seele. Verhältniß der Vernunft zur Seele §. 82, p. 228 ff. Verhältniß der Seele zum Leibe. Erstere unmittelbar das vegetativ-sensitive Princip des letztern. Innige Verbindung zwischen Seele und Fleisch. Folgen dieser Verbindung. Würdigung dieser Lehre. Einheit der menschlichen Natur §. 83, p. 231 ff. Traducianismus. Begründung dieser Lehre. Unsterblichkeit der Seele. Beweise hiefür. Widersprechendes in der Lehre von der Seelenwanderung. Möglichkeit des Fortlebens der

2. Ambrosius.

3. Hieronymus.

D. Vollendung der christlichen Speculation in dieser Epoche.

Augustinus.

ohne das Gute nicht möglich. Das Böse nur im Bereiche der veränderlichen Dinge möglich. Das Böse als Corruption der Natur §. 151, p. 427 ff. Ursprung des Bösen. Das Uebel der Schuld und das Uebel der Strafe. Die Freiheit als Entstehungsgrund des Bösen. Endliche Bestimmung des Begriffes des sittlich Bösen §. 152, p. 429 ff. Das Böse als Verkehrung der Ordnung, als Rückschritt vom Sein zum Nichtsein. In welchem Sinne die Ursache des Bösen causa deficiens sei. Der Hochmuth als Fundamentalsünde §. 153, p. 431 ff. Das Uebel der Strafe. In welcher Rücksicht die Strafe ein Gut, in welcher sie ein Uebel sei. Ursache der Strafe in dieser beiderseitigen Beziehung. Epilog §. 154, p. 434 ff. Der erste Mensch. Ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit des Menschen. Hohe Erkenntniß des letzteren. Unsterblichkeit seines Leibes. Art der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ohne die Sünde. Das Paradies §. 155, p. 436 ff. Diese Vorzüge dem ersten Menschen aus Gnade mitgetheilt, nicht ihm mit Recht gebührend §. 136, p. 437 ff. Befähigung des ersten Menschen zu übernatürlich guten Werken. Die actuelle Gnade auch für ihn nothwendig. Unterschied zwischen der dem ersten Menschen zugetheilten actuellen Gnade, und derjenigen, welche uns zu Theil wird. Das adjutorium, sine quo non, und das adjutorium quo. Die Gnade der Beharrlichkeit. Anwendung der eben erwähnten Unterscheidung auf diese Gnade der Beharrlichkeit. Das „posse non peccare“ und „non posse peccare.“ Das „posse non mori“ und „non posse mori“ §. 157, p. 439 ff. Das dem ersten Menschen gegebene Gesetz. Zweck desselben. Der Sündenfall. Charakter der ersten Sünde. Folgen derselben. Begierlichkeit, Unwissenheit. Tod der Seele und des Leibes. Verlust der übernatürlichen Ebenbildlichkeit zu Gott. Das natürliche Bild Gottes im Menschen nicht ausgetilgt §. 158, p. 441 ff. Fortpflanzung der Sünde. Grund dieser Fortpflanzung. Die Erbsünde. Beweise für das Dasein derselben. Folgen derselben für die Seele im Jenseits §. 159, p. 444 ff. Wesen der Erbsünde. Unwissenheit und Begierlichkeit als Folge der Sünde, als selbst Sünde, und als Ursache der Sünde. Das materielle Moment der Erbsünde §. 160, p. 445 ff. Das formale Element der Erbsünde. Unterscheidung des letztern Momentes von dem erstern. Beweise für diese Unterscheidung. Wirkung der Taufe bezüglich der Erbsünde. In welchem Sinne die Begierlichkeit auch nach der Taufe noch ein malum sei. Die Erbsünde zugleich Sünde und Strafe der Sünde. In wie fern auch sie aus der Freiheit entspringe §. 161, p. 447 ff. Medium der Fortpflanzung der Erbsünde. Ehe und Jungfräulichkeit §. 162, p. 450 ff. Zustand des gefallenen Menschen. Verlust der Freiheit zum Guten. Die Güte der Handlungen vorzugsweise nach dem Zwecke zu beurtheilen §. 163, p. 451 ff. Erklärung der Lehre vom Verlust der Freiheit. Die Wahlfreiheit als wesentliche Eigenschaft des Willens nicht verloren gegangen. Nur die Freiheit zum Guten ist verloren §. 164, p. 454 ff. Was unter der Nothwendigkeit des Bösen, von welcher Augustinus spricht, zu verstehen sei. Sie ist keine physische Nothwendigkeit. Nothwendigkeit im uneigentlichen Sinne als heftige Anreizung. In wie fern die böse That wider den Willen des Menschen sei §. 165, p. 456 ff. Die verlorne Freiheit zum Guten ist nur die Freiheit zum übernatürlich Guten. Nicht alle Werke des gefallenen Menschen in gleicher Weise formell sündhaft. Beweise hiefür. Beseitigung der Einwürfe. Die pelagianische Unterscheidung zwischen unfruchtbar und fruchtbar guten Werken §. 166, p. 459 ff. Erlösungslehre. Christologie. Lehre von dem Ursprung der Seele Christi. Christus als Erlöser. Wirkungen der Erlösung. Die Gnade §. 167, p. 462 ff. Heilende Gnade, Wirkung derselben. Rechtfertigung und Heiligung. Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes. Unterschied zwischen aktueller und heiligender Gnade §. 168, p. 465 ff. Nothwendigkeit der Gnade zum (übernatürlich) Guten. Das Adjutorium quo. Zuvorkommende und mitwirkende Gnade. Beide nothwendig zu jeder einzelnen guten Handlung §. 169, p. 466 ff. Die Gnade hebt die Freiheit nicht auf §. 170, p. 468 ff. Das Vergnügen (delectatio) der Gnade. Es ist nicht zuvorkommend, sondern nur nachfolgend. Trennbarkeit dieses Vergnügens von der Gnade

2. Im Occident.

Prosper von Aquitanien und Claudianus Mamertus.

Unterschied zwischen der orientalischen und occidentalischen Geistesrichtung. Mystik und reine Speculation. Einfluß der Augustinischen Lehre. Kampf gegen den Semipelagianismus in doppelter Richtung. Prosper. Seine Lehre von der Erbsünde §. 184, p. 509 ff. Zustand des Menschen in Folge der Erbsünde. Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade zu allem Guten. Auch zum Anfange des Glaubens und zur Beharrlichkeit im Guten. Wirkungen der Gnade. Mitwirkung des freien Willens §. 185, p. 510 ff. Prädestinationslehre. Entwicklung des Begriffes der Prädestination. Vereinbarung derselben mit der Allgemeinheit des Erlösungswillens Gottes. Begriff der Reprobation. Folgerungen §. 186, p. 513 ff. Claudianus Mamertus. Beweise desselben für die Unkörperlichkeit der Seele gegen die semipelagianische Ansicht von der Körperlichkeit der letztern §. 187, p. 516 ff. Weitere psychologische Bestimmungen. Verhältniß zwischen Seele und Leib. Unsterblichkeit der Seele. Teleologie §. 188, p. 519.

3. Ueberleiter zur nächsten Epoche.

Johannes Damascenus, Cassiodor und Boethius, Gregor der Große.

Wissenschaftliche Zustände in der orientalischen Kirche. Verfall der Wissenschaft daselbst. Ursachen hievon. Verdienste des Johannes Damascenus um die Wissenschaft. Bedeutung seiner Leistungen für Gegenwart und Zukunft §. 189, p. 520 ff. Seine anthropologische Lehre. Einheit der menschlichen Natur. Unkörperlichkeit der Seele. Lichtartige Beschaffenheit derselben. Seelenkräfte. Zustand des ersten Menschen. Sündenfall. Christologie §. 190, p. 521 ff. Wissenschaftliche Zustände im Occident. Hier kein innerer Verfall des wissenschaftlichen Lebens. Gewaltsame Einhaltung des wissenschaftlichen Fortschrittes. Ursachen hievon. Cassiodor. Seine psychologischen Lehrbestimmungen §. 191, p. 523 ff. Boethius. Allgemeine psychologische Lehrsätze. Aufstufung der Erkenntnißkräfte. Freiheit. Ethische Lehre. Wesen der Glückseligkeit. Das höchste Gut ist Gott. Beweisführung für diesen Lehrsatz §. 192, p. 525 ff. Ethische Lebensaufgabe des Menschen. Begriff des Guten und Bösen. Die Tugend. Die göttliche Vorsehung. Kräftigung des sittlichen Lebens durch diese. Charakter dieser ethischen Lehre §. 193, p. 528 ff. Gregor der Große. Verhältniß desselben zu seiner Zeit und zur Zukunft. Er bewegt sich vorzugsweise im ethischen Gebiete. Lehre von der Erlösung und Gnade. Tugendlehre. Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Cardinaltugenden. Die Gaben des heil. Geistes. Fortschritt des sittlichen Lebens §. 194, p. 529 ff. Schluß §. 195, p. 532 ff.

Berichtigungen.

Pag. 97 Zeile 11 von unten lies *ματην* statt *πατην*.

" " " " " " " *φανταζονται* statt *φανταζοντα*.



Einleitung.

§. 1.

Hatte das ganze Alterthum die Sehnsucht nach einem kommenden Erlöser in sich getragen, und stellt sich die gesammte alte Geschichte in allen ihren Verzweigungen als eine Vorbereitung der künftigen Erlösung dar: so ist der Anbeginn der christlichen Zeit, in welche wir nun eintreten, zugleich auch die Vollendung der alten Zeit, und wie die ganze künftige Geschichte durch das große Ereigniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Idee, von welcher sie getragen wird, erhält: so gewinnt auch die Vergangenheit erst durch dieses Ereigniß ihr wahres Verständniß. Wir sind darum bei dem Mittelpunkte, und bei der Fülle der Zeiten angelangt; die vorbereitende Epoche ist, nachdem sie das Ziel ihrer Vollendung erreicht hat, zu Ende, und es beginnt eine neue, von der vorausgehenden wesentlich verschiedene Epoche. Die Erlösung in Christus ist der große Wendepunkt der Geschichte. Hatte die vorchristliche Zeit durch eine mit jedem Jahrhunderte fortschreitende Verschlimmerung des sittlichen Lebens die traurige Probe davon abgelegt, was der Mensch in Folge der Sünde ohne die göttliche Hilfe im Gebiete des sittlichen Lebens vermöge: so war aber dennoch auch schon die Gnade der Erlösung wirksam, und indem in Folge dessen das Menschengeschlecht dennoch nicht alles Guten und aller Tugend verlustig ging: war gerade in diesen beiden Momenten die Möglichkeit dafür gegeben, daß die Sehnsucht nach einer künftigen Erlösung und nach dem bereinstigen Eintritt einer besseren Zeit in den Herzen der Völker mehr und mehr rege werden, und so das Alterthum auf sittlichem Gebiete als eine Vorbereitung der Erlösung sich charakterisiren konnte. Das Gleiche galt auch im Gebiete des Erkennens. Der Irrthum hatte sich hier mehr und mehr geltend gemacht, aber alle Wahrheit konnte er dennoch nicht verdrängen, weil eben Gott das menschliche Geschlecht im Hinblick auf die kommende Erlösung nie gänzlich verlassen hatte; und eben dadurch war auch hier wiederum die Hoffnung auf und die Sehnsucht nach einer göttlichen Offenbarung, und somit eine Vorbereitung der Menschheit auf sie ermöglicht. — Und deshalb ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Erlösung, die er vollbracht, und die Offenbarung, die er verkündet, die Vollendung der vorchristlichen Zeit. — Auf der anderen

Seite aber ist sie der Anbeginn einer neuen Ära. Die Fülle der Gnade, welche aus dem Opfer der Erlösung ausströmte, schuf ein neues Leben im Schooße der Menschheit, die Tugend, welche vorher mehr theoretisch geehrt, als praktisch geübt wurde, gestaltete sich nunmehr im Leben, und zwar in einer Fülle und Kraft, welche die Völker in Staunen versetzte; das Ideal übernatürlicher Vollkommenheit in der Gnade des heiligen Geistes, welches der Erlöser seinen Gläubigen anzustreben gebot, wurde in der That mit einem Heroismus errungen, welcher der Menschheit, die so großer Dinge fähig ist, zu ewigem Ruhme gereichen wird. — Und was im Gebiete des Lebens, das galt auch im Gebiete des Erkennens. Durch die Offenbarung des Sohnes Gottes ward dem menschlichen Geiste eine Fülle des Inhaltes der Erkenntniß erschlossen, die er vordem kaum geahnt hatte, und wenn es wahr ist, was die Alten sagten, daß nämlich die Wahrheit die Nahrung des Geistes sei, ohne welche er ebenso wenig zu leben vermöge, wie der Körper ohne Speise: so ist in der Offenbarung des Erlösers dem Geiste eine unversiegbare Lebensquelle gegeben, aus der er immer neues Leben zu schöpfen vermag, ohne daß sie je vollkommen erschöpft werden könnte. —

Mit dieser Fülle des Offenbarungsinhaltes war denn nun auch eine neue Wissenschaft angebahnt. An die Stelle der alten, deren Zeit abgelaufen war, mußte eine neue Forschung treten; die antike Speculation mußte der christlichen das Feld räumen. War in der Offenbarungslehre der Inhalt gegeben, an welchem die Schärfe und Tiefe des menschlichen Denkens sich erproben konnte und sollte: so durfte der menschliche Geist diesen Inhalt nur, so weit möglich, speculativ zu erfassen streben, und die christliche Wissenschaft war begründet und ihr weiterer Fortschritt eingeleitet. Hatte schon die alte Forschung ursprünglich auf der religiösen Tradition sich aufgebaut, so mußte dieses jetzt um so mehr der Fall sein, nachdem die Religion und religiöse Wahrheit, die in der vorchristlichen Periode nur von vielfachen Irrthümern umhüllt und verdüstert aus der Urzeit in die spätern Jahrhunderte sich herübergerettet hatte, nun in ihrer ganzen Fülle und Herrlichkeit von Christus und in Christus der Welt war geoffenbart worden. Und in der That stellt sich uns denn auch die ganze christliche Speculation jener Epoche, in welche wir nun hinübertreten, als positiv-christliche Religionsphilosophie dar, die sich nicht damit begnügt, den christlichen Glauben gegen äußere Angriffe mit den Waffen der Wissenschaft zu vertheidigen, sondern auch den Glaubensinhalt selbst, so weit dieß überhaupt möglich ist, speculativ zu durchdringen, und das ihm immanente System zu erfassen suchte. —

Wenn nun aber alle Speculation im Gebiete der christlichen Wahrheit nur darin bestehen kann, daß der Zusammenhang der christlichen Mysterien mit den Vernunftwahrheiten, so weit solches, wie gesagt, dem menschlichen Geiste möglich ist, zu erforschen gesucht wird: so ist es klar, daß in der christlichen Speculation, wie sie sich nach der Erscheinung des Christenthums

gestaltete, auch das rationale Element nicht vernachlässigt werden konnte und durfte. Ohne die Pflege und Ausbildung des rationalen Theiles der menschlichen Erkenntniß war es unmöglich, eine tiefere Erkenntniß des übervernünftigen Theiles derselben, nämlich der christlichen Geheimnisse zu gewinnen, weil eben die Erkenntniß des inneren Verhältnisses und des inneren Zusammenhanges beider Theile miteinander, so weit sie möglich ist, nur bedingt sein kann durch die vorläufige Kenntniß beider Theile selbst. — Im Gebiete des rationalen Erkennens hatte aber die vorchristliche Philosophie verhältnißmäßig schon Großes geleistet; denn, wenn sie auch von vielfacher irrthümlicher Anschauung nicht freigesprochen werden kann, so enthält sie denn doch auch manche große Wahrheiten, was man, ohne ungerecht zu sein, nicht verkennen darf. Es war darum Nichts natürlicher, als daß die christliche Speculation der gegenwärtigen Epoche auf die Resultate der vorchristlichen Philosophie sich stützte, und mit Hilfe derselben dasjenige zu erreichen suchte, was sie anstrebte. Das Leben der Menschheit ist ein continuirliches; ein vollständiger Bruch mit der Vergangenheit; ein gänzliches Ignoriren derselben ist unmöglich; der menschliche Geist kann sich dem Einflusse der vergangenen Zeit, wenn er es auch wollte, nie gänzlich entziehen. Das finden wir denn auch bestätigt im Anbeginn der christlichen Zeit. Viele Ideen der vorchristlichen Philosophie sind auch in die christliche Speculation übergegangen, zwar nicht in dem Sinne, als ob dadurch der Inhalt der christlichen Glaubenslehre bestimmt oder bereichert worden wäre, sondern nur in soferne, als man durch diese Ideen zum möglichsten speculativen Verständniß der christlichen Wahrheit sich zu erheben suchte. Manche Väter gestehen die Nützlichkeit des Studiums der vorchristlichen Philosophie für das speculative Verständniß der christlichen Glaubenslehre offen zu, und wenn auch andere, nach ihren Aussprüchen zu schließen, als rückhaltslose Gegner derselben sich darstellen: so konnten dennoch auch sie nicht blos ihrem Einflusse sich nicht gänzlich entziehen, sondern es galt ihr Kampf auch mehr jener heidnischen Philosophie, welche noch in der christlichen Zeit sich gegenüber dem Christenthum zu behaupten suchte, und nicht so fast der vorchristlichen Speculation als solcher. Jener gegenüber mußten sie die Irrthümer brandmarken, in welche die Philosophie ohne Christus sich verloren hatte, so wie die Widersprüche, welche zwischen den einzelnen Systemen selbst obwalteten, bloslegen, um die Ueberzeugung rege zu machen, daß von nun an nicht mehr in der alten Philosophie, sondern nur in Christus und in seiner Lehre das Heil zu finden sei.

Es ist nun aber von selbst klar, daß, indem man die vorchristliche Philosophie zum Dienste der christlichen Speculation aufnahm, eine doppelte Methode sich gestalten konnte, wovon die eine der andern in sich selbst sowohl als in ihren Resultaten entgegengesetzt sein mußte. Man konnte nämlich entweder die Philosophie als das erste setzen, und nach ihr die christliche Lehre gestalten und umbilden, oder man konnte die christliche Wahrheit als

unantastbares Heiligthum an die Spitze stellen, und den Ideen und Lehrsätzen der Philosophie nur insofern eine Berechtigung einräumen, als sie mit der Glaubenslehre im Einklang standen, also den Glauben als die Norm der philosophischen Erkenntniß betrachten und behandeln. Ist die erstere Methode wesentlich rationalistisch, so ist dagegen die letztere das wahre christlich-positive Verfahren, das daher allein zum rechten Ziele führen kann. — In der That treten uns denn auch diese beiden Methoden schon im Anbeginn der christlichen Zeit in strenger Scheidung von einander gegenüber. Die erstere Methode war die der Häretiker der patristischen Zeit, die letztere dagegen die der Väter der Kirche. Aus jener resultirten die häretischen Systeme, aus dieser die großartigen speculativen Lehrgebäude der Väter. Wie die beiden Methoden selbst einander entgegengesetzt waren, so konnten sie auch nur entgegengesetzte Resultate zur Folge haben, und was in der einen als geeignetes Mittel sich darbot zum Aufbau einer neuen christlichen Wissenschaft, das mußte in der andern unvermeidlich zum Verderben führen. Daher kommt es, daß bei den Vätern und bei den Häretikern nicht selten die gleichen Ideen und Ausdrücke sich finden, aber einen ganz und gar verschiedenen Sinn haben, weil die Einen den Inhalt der christlichen Lehre in ihnen verflüchtigten, die Andern dagegen sie nur im Sinne der christlichen Wahrheit aufgefaßt und verstanden wissen wollten. Nicht in der vorchristlichen Philosophie als solcher lag daher der Grund der Häresien, die in der christlichen Zeit sich bildeten, sondern in der verkehrten Anwendung derselben auf die Principien des Christenthums, und nur in diesem Sinne kann man dem derben Tertullian beistimmen, wenn er die Philosophen, insbesonders den Plato, als die Patriarchen der Häretiker bezeichnet. Es ist uns schon in der vorausgehenden Periode ein Repräsentant dieser Richtung begegnet, sofern derselbe der gleichen Methode folgend die vorchristliche Offenbarungslehre der griechischen, insbesonders der platonischen Philosophie, ebenso accommodirt und zum Opfer gebracht hatte, wie dieses nach ihm von Seite der Häretiker in Bezug auf den christlichen Glaubensinhalt geschah. Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß dieses Philo war, dessen Lehre wir früher dargestellt haben [1]). Die Methode war somit den Häresien der ersten christlichen Jahrhunderte bereits vorgezeichnet; und ihre Sache war es nur, dieselbe auch im Gebiete der specifisch-christlichen Lehre zur Anwendung zu bringen. Daß sie dieses im vollsten Maaße gethan haben, lehrt uns die Geschichte. Dafür aber hielten die Väter um so entschiedener an jener wahren speculativen Methode fest, wie sie durch das Christenthum geboten und vorgezeichnet ward. Sie nahmen zwar keinen Anstand, zuzugestehen, daß es unter den vorchristlichen Systemen welche gebe, die der Wahrheit, wie sie im Christenthum gegeben ist, sehr nahe gekommen sind; allein als ebenso gewiß und unbestreitbar galt ihnen

---

1) Vgl. Bd. 1., §. 250 ff., p. 509 ff.

auch dieses, daß dieselben noch weit entfernt waren von der vollen Wahrheit, wie sie uns durch Christus geworden ist. Und darum konnte sich unter ihrer Hand das Christenthum nicht nach den philosophischen Ideen des Alterthums gestalten: sondern es mußte vielmehr umgekehrt die Philosophie dem christlichen Glaubensinhalte sich conformiren, und Alles aus sich ausscheiden, was mit dieser höchsten Norm des Denkens und Erkennens im Widerspruch stand. Auf diesem Standpunkte konnte in speculativer Beziehung Großes geleistet werden, und in der That werden wir im Verlaufe dieser Geschichte unsere Erwartung nicht blos nicht getäuscht, sondern vielmehr noch übertroffen sehen.

§. 2.

Wenden wir uns nun aber zunächst wieder den häretischen Lehren zu, so ist bereits früher gezeigt worden, daß die beiden möglichen Extreme der Speculation, nämlich der Idealismus und der Empirismus zwar beiderseits den Keim des Rationalismus in sich tragen, und in ihrer Anwendung auf die christliche Lehre nothwendig zu Häresien führen müssen; daß jedoch die Häresien, die aus ihnen entstehen, vermöge der wesentlichen Verschiedenheit der Standpunkte beider Theorien auch einen wesentlich verschiedenen Charakter haben müssen. [1]) Wie zwischen dem idealistischen und empiristischen Princip ein durchgängiger Gegensatz stattfindet, so muß dieser Gegensatz auch zwischen den Häresien obwalten, die aus ihnen entspringen. Ein Standpunkt, der blos das ideale Erkennen der Vernunft für berechtigt hält, und diesem Erkennen gegenüber die Erfahrungserkenntniß wenig oder gar nichts gelten läßt, muß in seiner Anwendung auf die christliche Lehre wesentlich andere Consequenzen nach sich ziehen, als jener, welcher blos die Erfahrung und den empirisch-analysirenden Verstand als wissenschaftliche Erkenntnißquelle gelten läßt. Wie dort die ideale Ueberschwänglichkeit einer Vernunft, die durch keine Empirie geregelt und in ihre gehörigen Schranken eingewiesen ist, sich auch in das Gebiet der christlichen Wahrheiten hinüberverpflanzen, und diese in der gleichen Ueberschwänglichkeit verflüchtigen wird: so wird dagegen hier der auf die bloße Empirie gerichtete Verstand mit seiner nüchternen Analyse, in deren kalten Umarmung alles Ideale seinen Tod und seine Auflösung findet, auch der christlichen Mysterien sich bemächtigen, und nicht ruhen, bis er sie ihrer mysteriösen Idealität entkleidet, und dem gemeinen empirischen Verständniß mundgerecht gemacht hat: ein Verfahren, in welchem das übernatürliche und übervernünftige Moment in der christlichen Lehre gänzlich verschwinden, und in Folge dessen eine platte Verstandesweisheit ohne alle und jede Idealität an die Stelle des christlichen Glaubensinhaltes treten muß. —

---

[1]) Bd. 1., §. 14., p. 29 ff.

Wie nun aber die also charakterisirten zwei häretischen Richtungen nothwendig aus den beiden Extremen der Speculation, nämlich aus dem Idealismus und dem Empirismus hervorgehen: so setzen sie auch umgekehrt diese als ihre wesentliche und nothwendige Unterlage voraus, und können einzig nur auf dieser Basis sich aufbauen. Wenn es wahr ist, daß überall, wo Idealismus und Empirismus zur Herrschaft gelangen, immer auch die entsprechende Häresie in ihrem Gefolge auftritt: so ist es auch umgekehrt wahr, daß nirgends eine Häresie zum Vorschein kommen kann, wo nicht jene beiden speculativen Gegensätze vorangegangen sind. Noch mehr: so wie der Idealismus und Empirismus die einzig möglichen Gegensätze im Gebiete der Speculation sind, die zwar der wahren Mitte näher oder ferner stehen können, aber doch ihren wesentlichen Charakter nicht verlieren: so sind auch jene beiden häretischen Richtungen, wie wir sie eben bezeichnet und charakterisirt haben, die einzig möglichen, und außer ihnen kann es keine andere mehr geben. Freilich kann die Form, in welcher die genannten beiderseitigen Häresien auftreten, verschieden sein, so wie sie auch der wahren Lehre näher oder ferner stehen können; aber ihr Grundtypus muß immer derselbe sein. Es liegt dieses so in den Gesetzen des menschlichen Geistes, und die Geschichte weist uns keinen Fall auf, in welchem dieses Gesetz sich nicht bewährt hätte. Beide Richtungen sind zwar zunächst getragen und bedingt durch den Rationalismus; allein jener Rationalismus, der aus dem Idealismus entspringt, ist ein ganz anderer, als derjenige, welcher in der Consequenz des Empirismus liegt. Dort erscheint er in idealer Form, hier in der platten Form des gemeinen Verstandesräsonnements; dort ergeht er sich in idealen Ueberschwänglichkeiten, und verflüchtigt in ihnen die Mysterien; hier bewegt er sich auf dem Niveau des gewöhnlichen empirischen Denkens, und entleert die Mysterien, indem er sie auf dieses Niveau herabzieht, ihres übervernünftigen Inhaltes. Dort ist er höherer, hier gemeiner Rationalismus. Seine Resultate müssen daher beiderseits verschieden sein, aber diese Verschiedenheit muß dem Wesen nach immer die gleiche sein und bleiben, eben wegen der Gleichheit des Princips, so verschieden auch die Modifikationen sein mögen, unter welchen die beiderseitigen Richtungen auftreten. —

Halten wir nun dieses Grundgesetz mit jener geschichtlichen Periode zusammen, in welche wir einzutreten im Begriffe stehen, so sehen wir dasselbe bereits in dieser ersten Periode der christlichen Zeit vollkommen sich bewähren. Es treten die beiden häretischen Gegensätze, die wir eben ausgeschieden haben, in voller Kraft hervor, und was das Merkwürdigste ist, so, daß der eine Gegensatz immer den andern hervorruft. Zwei häretische Strömungen sind es, welche in dieser Epoche neben einander herlaufen; die eine charakterisirt sich als idealistisch-, die andere dagegen als empiristisch-rationalistische Häresie. Fällt unter die erstere Kategorie der Gnosticismus mit seinen Ausläufern, so steht auf der Gegenseite der Sabellianismus mit

seinen Vorläufern, und die Fortsetzung desselben im Pelagianismus und Semipelagianismus. In der That, es waren zu dieser zweifachen Gestaltung der Häresie auch alle Requisite vorhanden, die nur immer die vorausgehende Zeit darbieten konnte. Was zuerst die idealistische Häresie betrifft, so hatte bereits Philo derselben vorgearbeitet, indem er die jüdische Offenbarungslehre mit dem platonischen Idealismus amalgamirte; und die verschiedenartigen Elemente, welche in dieser platonisch-philonischen Lehre ohne innere Verschmelzung mit einander sich vorfanden, konnten den Entstehungsgrund für ebenso verschiedenartige Theorien bilden, die jedoch insgesammt den nämlichen Grundcharakter haben mußten, wie die Lehre selbst, aus welcher sie entsprangen, nämlich den idealistischen. Also nicht blos die Methode war der idealistischen Häresie durch den Philonismus schon vorgezeichnet, sondern auch der Inhalt der platonisch-idealistischen Lehre, an den die erwähnte häretische Richtung nothwendig anknüpfen mußte, war im Philonismus bereits in der Weise umgestaltet, daß er für die Häresie unmittelbar brauchbar, und sie somit der Mühe überhoben war, ihn erst zu dieser Brauchbarkeit auszubilden. Wirklich lehnen sich denn auch alle idealistischen Häresien dieser Zeit an die platonisch-philonische Lehre an, und gewinnen nur aus dieser ihr rechtes Verständniß, sofern man nämlich immer jenes Moment in der genannten Lehre in's Auge faßt, aus welchem die respektive Häresie entsprang. — Aber auch der entgegengesetzten häretischen Richtung war ihr Ausgangspunkt bereits gegeben. Der dialektische Empirismus der Peripatetiker und Stoiker war noch bei weitem nicht untergegangen; vielmehr setzte er sich in den heidnischen Schulen fort, und artete mehr und mehr in leere Sophistik aus. Was Wunder, wenn diese Richtung sich auch mancher christlicher Denker bemächtigte, und sie im Gebiete der christlichen Wahrheit zu einem schalen Rationalismus forttrieb, der mit einer bloßen empiristisch-analytischen Verstandesdialektik auszureichen glaubte, und dabei die Auktorität der Kirche nicht blos bei Seite ließ, sondern auch die Resultate dieser nüchternen Dialektik über die Lehre der Kirche selbst stellte. Freilich konnten das nur solche Denker sein, die sich in ihrem inneren Leben noch nicht von dem christlichen Princip hatten durchdringen lassen: denn wäre dieses der Fall gewesen, dann hätte durch dieses ihr Leben auch ihr Denken bestimmt werden müssen, und es wäre ihnen unmöglich gewesen, in einer flachen Verstandesanalyse den tiefen Inhalt des Christenthums zu verflüchtigen, und an die Stelle des übernatürlichen Momentes einen todten Naturalismus zu setzen. Aller Irrthum entspringt zuletzt doch nur im Willen. Wie alles Böse im tiefsten Grunde nicht im Kopfe, sondern im Herzen geboren wird, so verhält es sich ebenso auch mit dem Irrthum, der ohnedieß nur die theoretische Seite des Bösen ist. Die Vernunft kann zwar in irrige Ansichten verfallen, aber hartnäckig an ihnen festhalten ist nicht ihre Sache, sondern Sache des Willens: und das nur ist ja der eigentliche Irrthum. Die

Kirchenväter haben es nicht unterlassen, der Nachwelt Aufschluß zu geben über den sittlichen Charakter derjenigen, welche die verschiedenen Häresien ihrer Zeit begründeten. Sie waren dazu um so mehr veranlaßt, als auch sie die Ueberzeugung hatten, daß nicht die menschliche Vernunft als solche die Schuld trage an den häretischen Abweichungen von der reinen christlichen Lehre, sondern daß die Drachensaat des Irrthums nur auf dem Boden des Hochmuthes und der Unsittlichkeit zur Reife gedeihen könne. Die Aufschlüsse, die sie uns in dieser Beziehung geben, fallen denn auch sämmtlich ungünstig aus für die Begründer der Häresie, und stellen dieselben in der That in keinem guten Lichte dar. Und so bewahrheitet schon die erste und ursprüngliche Geschichte des Christenthums dasjenige, was in späterer Zeit eine wo möglich noch evidentere Bestätigung erhalten sollte, und weist uns in Folge dessen von selbst auf jenen Standpunkt hin, den wir in praktischer oder sittlicher Beziehung einnehmen müssen, um von vorne herein gegen wesentliche Irrthümer im Gebiete der Speculation uns sicher zu stellen, und glückliche Resultate auf dem Felde der höhern wissenschaftlichen Forschung erzielen zu können. —

§. 3.

Wenn sich aber auch die Häresie dieser Zeit auf dem Boden der zwei speculativen Extreme bewegte und bewegen mußte, wenn anders ihr Dasein möglich sein sollte: so ist sie dennoch größtentheils weder auf der einen, noch auf der andern Linie, bis zum Aeußersten fortgegangen. Wir sagen „größtentheils," denn anderseits läßt sich doch wiederum nicht läugnen, daß einzelne häretische Systeme, besonders unter jenen, die der idealistischen Richtung anheimfielen, auf dieser Linie der äußersten Gränze des Möglichen wenigstens sehr nahe gekommen sind. Nach dieser Seite hin war denn auch der Fortschritt zum Aeußersten leichter möglich, als nach der andern Seite hin; denn der extreme Idealismus mit seiner überschwänglichen Idealität kann möglicherweise auch die Ideen des Christenthums sich aneignen, und sie, nachdem er sie ihres eigenthümlichen Inhaltes entleert hat, zu seiner eigenen Selbstconstruirung gebrauchen; während dagegen der extreme Empirismus oder der Materialismus mit seiner absoluten Ideenlosigkeit durchaus keinen Anknüpfungspunkt für die christliche Idee darbietet, und demnach derselbe das Christenthum nur schlechterdings negiren, nie aber die Lehren desselben mit den seinigen verschmelzen kann, worin doch eben die der Häresie eigenthümliche Verfahrungsweise besteht. — Allein wenn auch die Häresie in idealistischer Richtung während der Epoche, in welcher wir uns gegenwärtig befinden, in einigen ihrer Vertreter der äußersten Gränze so nahe als möglich kam, so bewegte sie sich doch im Allgemeinen und nach ihren hauptsächlichsten Gestaltungen immer auf dem weiten Gebiete, welches zwischen den äußersten Extremen und der wahren christlichen Mitte beiderseits sich ausbreitet, und

wenn sie auf diesem Gebiete unsicher hin- und herschwankte, und vielgestaltig wie ein Proteus auf die Oberfläche der Geschichte hervortrat, so lag der Grund hievon eben in der Unsicherheit und Unhaltbarkeit des Standpunktes, den sie einnahm. — Aber außer der Häresie lebte in dieser Epoche auch noch eine andere, dem Christenthum und der Kirche feindliche Macht; und diese war das Heidenthum. Das Heidenthum war zwar in dieser Zeit im Gebiete des Lebens und der Wirklichkeit bereits gänzlich in sich selbst zerfallen, und nur mühsam schleppte es noch unter einem Wust von Aberglauben und Unsittlichkeit sein innerlich zerfressenes Leben fort. Allein eben deshalb trat es dem Christenthume um so feindseliger gegenüber und bot noch seine letzte Kraft auf, um den mächtigen Gegner, der es in seiner Existenz bedrohte, zu bewältigen. Das Gute kann nur im Kampfe gedeihen. Das Heidenthum sah ein, daß seine letzte Stunde geschlagen habe, darum suchte es sich um sein Leben zu wehren; aber der Kampf, in den es sich mit dem Christenthume einließ, diente nur dazu, die innere Kraft des letztern zu erproben und zu stärken, und sein eigenes Leben noch völlig aufzureiben. Geschah dieses im Gebiete des Lebens und der Wirklichkeit, so tritt uns auch auf dem Felde der Wissenschaft die analoge Erscheinung gegenüber. Auch in dieser Beziehung hatte das Heidenthum sich ausgelebt, und wenn in der vorchristlichen Zeit die speculative Wissenschaft auf ihrem Höhepunkte der königlichen Mitte, in welcher die Wahrheit liegt, sich möglichst angenähert hatte, so verlor sie sich in der gegenwärtigen Epoche sowohl auf idealistischem, als auch auf empiristischem Gebiete ganz und gar in die äußersten Extreme, über welche hinaus ein weiterer Fortschritt in gleicher Richtung nicht mehr möglich war. Den Neuplatonismus, in welchem die mystisch-idealistische Richtung bis zum äußersten Extrem gedieh, und in Folge dessen auch der inneren Auflösung anheimfiel, haben wir bereits kennen gelernt. Ebenso erging es auch auf der Gegenseite. Der epikuräische Materialismus mit seiner unbeschränkten Sinnlichkeitslehre fand immer mehr Aufnahme, und wenn einzelne Vertreter der heidnischen Wissenschaft den exclusiven Materialismus dadurch zu mildern suchten, daß sie die stoische Fassung desselben der epikuräischen vorzogen, so erweist dieses zwar einen edlern Charakter auf Seite dieser Denker, aber in der allgemeinen Lage der heidnischen Wissenschaft war damit nichts geändert. Wenn das Heidenthum dieser Zeit in Religion, Sitte und Leben entweder in die absurdeste Magie, Theurgie und Zauberei verfiel, und in einem sinnlosen, dämonischen Mysticismus das Heil suchte, oder aber zum rein materialistischen Naturalismus herabsank, der alles Idealen sich entschlug, und nur den abscheulichsten Kultus des Fleisches und der Sinnlichkeit in Ehren hielt: so wurde auch die Wissenschaft in diese Doppelströmung hineingezogen, und ihre ganze Wirksamkeit reducirte sich von nun an nur mehr darauf, dasjenige, was im Leben bereits zur vollen Herrschaft gediehen war, auch theoretisch zu begründen, und um es irgend welchen Schein von Wissenschaftlichkeit zu ver-

breiten. Vollständiger idealistischer Akosmismus einerseits, und roher Materialismus anderseits waren die Arena, auf welcher die heidnische Wissenschaft dieser Zeit ihr Wesen oder vielmehr Unwesen trieb; und wenn daher das Christenthum selbst noch auf die Häresie seinen wohlthätigen Einfluß dahin ausübte, daß es dieselbe vom Aeußersten zurückhielt: so stand dagegen die heidnische Wissenschaft nach den zwei speculativen Extremen hin auf der äußersten Gränze des Möglichen. Damit aber hatte sie sich in schlechthinigen Gegensatz zum Christenthum gesetzt, und darum mußte denn auch hier, wie im Gebiete des Lebens, ein Kampf auf Leben und Tod zwischen dem alten heidnischen und zwischen dem christlichen Princip sich entspinnen, ein Kampf, in welchem der endliche Sieg nicht zweifelhaft bleiben konnte. Die heidnische Wissenschaft war auf den beiden Bahnen ihrer Entwicklung bei jenem Punkte angelangt, wo ihre Auflösung und ihr Untergang nothwendig und unmittelbar eintreten mußte; sie fristete nur damit noch mühsam ihr Leben, daß sie an den Ueberresten einer vergangenen Zeit zehrte; und wenn sie daher mit dem Christenthum den Kampf begann, so konnte dieser Kampf nur mehr als ein verzweifeltes Zusammenraffen der letzten Kraft gegenüber einem immer mächtiger sich erhebenden Gegner sich darstellen, wobei jedoch auch diese letzte Kraft sich um so schneller verzehren mußte, je ohnmächtiger sie sich gegenüber der göttlichen Kraft des Christenthums erwies. Deshalb erlag denn auch die heidnische Wissenschaft gar bald gänzlich unter der Macht der christlichen Wahrheit, und wurde von dem neuaufgehenden Lichte völlig verdrängt. Ihr Kampf gegen das Christenthum hatte die Entstehung und Ausbildung der christlichen Wissenschaft mächtig gefördert; und wenn dieses noch der letzte Dienst war, den sie wider Willen der Wahrheit leisten mußte, so war damit auch ihre Zeit zu Ende, und sie mußte vom Schauplatz der Geschichte verschwinden. —

So betrat denn in Mitte aller dieser Gegensätze, und unbehindert von ihnen die christliche Speculation den Schauplatz ihrer Entwicklung, und begann „wie der Riese ihre Bahn zu laufen.“ Was wir in der vorchristlichen Zeit schmerzlich vermissen mußten, das wird uns hier überreich ersetzt; die wahre speculative Mitte erprobt sich hier auf dem Boden des Christenthums in ihrer ganzen inneren Wahrheit und Fruchtbarkeit. Was die Väter der Kirche in dieser Richtung geleistet haben, wird ewig die Welt in Erstaunen setzen. Dieser glänzende Ideenreichthum, der uns in ihren Schriften entgegentritt, diese herrliche Entfaltung der Fülle und Tiefe des christlichen Inhaltes, diese siegreiche Vertheidigung der christlichen Mysterien, wie wir sie in ihren Werken treffen: — alles das würde uns zu ihrer Verehrung und Bewunderung nöthigen, wenn es dieser Nöthigung überhaupt noch bedürfte. Der tiefsittliche Charakter, der ihrem persönlichen Leben selbst zu Grunde lag, pflanzte sich auch in ihre wissenschaftlichen Werke hinüber, und darum bildet das sittliche Moment immer und überall sowohl den Hintergrund, als auch

das letzte Ergebniß und den höchsten Zweck ihrer speculativen Untersuchungen. Das Wort, welches der Heiland gesprochen: „Wer wissen will, ob meine Lehre aus Gott sei, der lebe darnach," hat sich bei den Vätern der Kirche glänzend bewährt. Sie lebten im Geiste des Christenthums, und eben deshalb waren sie auch im Stande, die christliche Wissenschaft zu einer so hohen Stufe der Entwicklung zu erheben, und das sittliche Moment in ihr zu einer so ausgebreiteten und großartigen Geltung zu bringen. Bietet die Geschichte der christlichen Kirche in den ersten Jahrhunderten überhaupt so viel Schönes und Erhabenes dar, so nimmt hiebei die christliche Wissenschaft dieser Zeit gewiß eine hervorragende Stelle ein. Wenn sich die höhere übernatürliche Kraft des christlichen Glaubens vor dem Tribunale des heidnischen Richters und im Angesichte der Schrecken des Schaffotes in bisher nie geahnter Weise bewährte, so bewährte sie sich nicht minder glänzend in jenem anderen Kampf-Bereiche, wo der christliche Geist nicht so fast gegen die rohe Gewalt, als vielmehr gegen die Angriffe der Wissenschaft anzukämpfen hatte, und zwar nicht blos, um sie von sich abzuwehren, sondern auch um der absoluten Leerheit der feindlichen Wissenschaft gegenüber die unendliche Fruchtbarkeit seines eigenen Inhaltes darzulegen, und so mit dem negativen zugleich auch das positive Moment zu verbinden, wodurch allein ein endlicher Sieg der christlichen Wissenschaft ermöglicht war. Wie einst die Juden mit der einen Hand die Waffen führten, mit der andern aber zum Bau der Stadt mitarbeiteten: so verhielt sich auch die christliche Wissenschaft dieser Zeit, und dadurch hat sie denn auch so herrliche Erfolge errungen, aus denen die Nachwelt stets neue Nahrung schöpfen kann und wird. —

Es liegen uns somit dem bisher Gesagten zufolge in der gegenwärtigen Epoche fünf verschiedene wissenschaftliche Richtungen vor, von denen zwei dem Heidenthum, zwei der Häresie, und Eine dem Christenthum angehört. Die christliche Speculation steht auf dem Standpunkt der wahren Mitte, der überhaupt als der Standpunkt der Wahrheit bezeichnet werden muß; die heidnische Wissenschaft dagegen steht, wie wir gehört haben, je nach ihren zwei Richtungen auf der Linie der zwei äußersten Extreme der Speculation, nämlich auf der des vollendeten Idealismus einerseits, und auf der des schrankenlosesten Materialismus anderseits; die Häresie endlich bewegt sich, was ihren wissenschaftlichen Inhalt betrifft, auf jenem weiten Gebiete, welches zwischen der äußersten Gränze beider Extreme und der wahren Mitte sich ausbreitet, wobei sie jedoch selbstverständlich immer den Charakter beider Extreme, nämlich den idealistischen einerseits, und den empiristischen anderseits beibehält, indem gerade dieser es ist, welcher in Verbindung mit der Methode, die ihnen zum Vehikel ihrer Entwicklung dient, die hieher bezüglichen Systeme von dem wahren christlichen Standpunkte fernhält, und ihnen ihren häretischen Charakter zutheilt. Diese fünf Richtungen hätten wir also hier eigentlich zu behandeln, je nach dem respectiven Standpunkte nämlich,

den sie einnehmen. Allein da die Blüthezeit der heidnischen Wissenschaft bereits vorüber, und ihre Originalität verschwunden ist; da wir überdieß den in diese Epoche fallenden Neuplatonismus, der allein noch irgend einen höheren speculativen Werth beanspruchen kann, bereits in die Geschichte der vorausgehenden Epoche hineingezogen und in ihr zur Darstellung gebracht haben, so können wir in dieser Periode auf die heidnische Speculation nicht weiter reflectiren. Da dieselbe, wie wir bereits erwähnt haben, nur an den Ueberresten einer vergangenen Zeit zehrt, und es während dieser Epoche zu keinem neuen System mehr bringen kann: so würden wir uns, falls wir sie noch eigens behandeln wollten, der Gefahr aussetzen, schon Gesagtes auf's Neue zu wiederholen. Die Zeit des Heidenthums ist vorüber; es beginnt eine neue Zeit, und diese muß uns daher zunächst und ausschließlich beschäftigen. Für unsere Darstellung bleiben uns demnach nur die beiden entgegengesetzten häretischen Richtungen einerseits, und die christlich-speculative Richtung anderseits übrig: und das bietet uns denn auch den Eintheilungsgrund dar für die Ausscheidung des geschichtlichen Materials, das uns in der großen Epoche, in welche wir einzutreten im Begriffe stehen, vorliegt. Die Reichhaltigkeit dieses Materials wird mehrfache Untereintheilungen nothwendig machen, die jedoch erst an Ort und Stelle zur Sprache kommen können.

§. 4.

Und so haben wir uns denn im Allgemeinen die Arena geebnet, auf welcher sich unsere folgende Betrachtung zu bewegen hat. Die speculative Lehre vom Menschen hält in Bezug auf ihre Gestaltung und Entwicklung mit der Gestaltung und Entwicklung der speculativen Wissenschaft überhaupt nicht blos gleichen Schritt, sondern sie weist auch in sich den nämlichen Charakter und das gleiche Gepräge auf wie diese. Sie ist ja nur ein wesentliches Glied der gesammten speculativen Lehre selbst, und wie daher diese in ihren höchsten Obersätzen sich gestaltet, so muß sich hienach nothwendig auch die Lehre vom Menschen nach ihrem wesentlichen Inhalt und nach ihrem inneren Grundcharakter bestimmen. Und darum ist die Charakteristik der Lehre vom Menschen, wie sie in einer bestimmten Epoche sich gestaltet, immer die nämliche, wie die Charakteristik der allgemeinen Lehre selbst, deren Glied sie bildet. Gilt dieses im Allgemeinen, so findet das gleiche Gesetz auch seine Anwendung in dem Zeitraume, welcher uns gegenwärtig zur Behandlung vorliegt. Wir haben deshalb hier wie im Allgemeinen, so auch in der Lehre vom Menschen die oben genannte dreifache Richtung zu unterscheiden, nämlich die idealistisch-häretische, die empiristisch-häretische, und endlich die christlich-speculative Richtung; und in jeder dieser drei Richtungen wird uns die speculative Anthropologie in wesentlich verschiedener Fassung sich darstellen, weshalb wir sie denn auch im Folgenden nach dieser dreifachen Unter-

scheidung zu betrachten und darzustellen haben. — Die speculative Lehre vom Menschen wird während dieser gegenwärtigen Epoche weit wichtiger und interessanter, als dieses in der vorausgehenden der Fall war. Das ganze Christenthum bezweckt ja zuletzt das Heil des Menschen; des Menschen wegen ist der Sohn Gottes Mensch geworden, seinetwegen hat er das Opfer der Erlösung vollbracht, ihm hat er den Geist gesendet, damit dieser einen übernatürlichen Lebensfunken in sein Herz einsenke, ihn so zum Kinde Gottes erhebe, und aus der Gesammtheit aller durch die Taufe geheiligten Menschen seine Kirche erbaue. Auf den Menschen zielt also zuletzt die ganze Oekonomie des Christenthums ab, und wenn auch dieses Endziel des Christenthums noch nicht absolut das letzte ist, sondern noch einem höhern Zwecke sich unterordnet, der in der Verherrlichung Gottes in und durch Christus und dessen mystischen Leib — die Kirche — besteht: so ist und bleibt doch im Bereiche des Geschaffenen der Mensch immer der Mittelpunkt der Heilsordnung, wie sie in und durch Christus gegründet worden ist, und müssen daher die Beziehungen, in welche der Mensch in Folge der Erlösung eintritt, nicht blos einen wesentlich höhern Charakter annehmen, sondern auch an Ausdehnung und Mannigfaltigkeit in außerordentlichem Maße gewinnen. Außerdem tritt die speculative Lehre vom Menschen in dieser Epoche nicht mehr für sich allein auf, wie dieses in der antiken Zeit der Fall sein mußte, sondern sie steht vielmehr immer und überall in wesentlicher Beziehung zu den Mysterien des Christenthums, und indem sie in ihrer Anwendung auf diese entweder mit dem Dogma in Einklang steht, oder aber häretische Lehrsätze zur Folge hat, erhält sie hiedurch ein höheres positives Kriterium ihrer Wahrheit oder Falschheit. — Wir können uns daher von nun an auch nicht mehr damit begnügen, die Lehre vom Menschen, wie sie in den einzelnen Systemen auftritt, blos für sich allein zu behandeln. Wir müssen vielmehr außer und über dem natürlichen Momente in dem Sein und in den Beziehungen des Menschen immer auch das übernatürliche Princip und die übernatürlichen Verhältnisse in's Auge fassen, welche durch die Erlösung in Christus in das Leben des Menschen eingetreten sind, um so den Menschen in seiner vollen Concretheit zu erfassen, und die speculative Anthropologie dieser Zeit nach dem ganzen Umfange ihres Inhaltes zur Darstellung zu bringen. Außerdem müssen wir auch immer auf das Verhältniß Rücksicht nehmen, in welches die Lehre vom Menschen in dieser Epoche zu den höhern Mysterien des Christenthums gebracht wurde, und die Resultate entwickeln, welche aus der Anwendung der anthropologischen Lehrsätze der einzelnen speculativen Lehrsysteme auf die christlichen Dogmen sich ergeben haben. Es wird sich zeigen, daß gerade hierin vielfach die Scheidelinie zwischen den christlich-speculativen und den häretischen Lehrsystemen gelegen ist. — Der Kreis unserer Betrachtung muß sich somit von nun an um so mehr erweitern, je beziehungsreicher und inhaltsvoller die Lehre wird, deren Geschichte wir behandeln.

gleich das Ganze und Nichts von Allem[1]). Hieraus folgt von selbst, daß die Entstehung der Welt nur eine Entfaltung des göttlichen Seins sein könne, und somit Gott wie die wirkende, so auch die materielle Ursache der Welt sei. Und in der That „ist es durch alle Zeiten eine Hauptlehre der Vedanta, daß die Schöpfung ein (immer wiederkehrender) Akt des Verlangens und der Lust, des Wunsches und des Willens in Brahma sei; daß er die bewirkende, und da außer ihm Nichts ist, auch die substantielle Ursache der Welt, mithin Schöpfer und Geschaffenes, Bildner und Gebilde, Wirker und Werk sei; im Schaffen (Zeugen), Bilden und Wirken sei Brahma's Fülle unerschöpflich; die Schöpfung also nur sein Spiel, vermöge der Wundermacht seiner Maja bezaubernd für die Creatur; Erhaltung und Fortdauer daher auch nur Schimmer und Schatten von Brahma's ewigem Bestand; und eben darum, daß keine vergängliche Existenz, kein Name und keine Gestalt seiner unendlichen Fülle gleich komme und Alles nur den Anschein von Gegenwart und Dauer habe, gehe Alles auch wieder unter in dem Abgrund seiner Einheit, und löse sich auf in das (allein) Seiende. Durch diese Auflösung kehre Alles, Licht, Farbe, Gestalt und Name, Schatten und Finsterniß wieder in Brahma ein, wie sie von ihm ausgegangen; Brahma sei ihre verzehrende, wie ihre zeugende Macht"[2]). In diesen wenigen Sätzen ist die ganze Metaphysik der Vedantisten enthalten. Was wir Schöpfung nennen, ist nur eine Verwandlung Brahma's selbst; die Welt als solche entsteht für uns nur durch Täuschung[3]). Wie Milch in Lab, wie Wasser in Eis sich verwandelt, so gestaltet sich Brahma selbst zu den Dingen dieser Welt. Wie die Spinne ihr Netz aus sich herausspinnt, und es wieder in sich zurücknimmt; wie das Meer den Schaum aus sich hervortreibt, und ihn wieder in sich verschlingt: ebenso ist auch das Verhältniß Brahma's zur Welt zu denken[4]). In absteigender Emanationsreihe gestaltet sich der Proceß der Weltentstehung, so nämlich, daß aus dem Ursein zuerst der Aether, dann Luft, Feuer, Wasser und Erde hervorgeht; und in aufsteigender Remanation kehren die Dinge wieder in Brahma zurück[5]). In Bezug auf Gott selbst ist die Weltentstehung gleichsam ein Abfall seiner von sich selbst, um aus diesem Abfall sich wieder in sich selbst zurückzunehmen, und so vollendetes Dasein zu gewinnen[6]).

Diese Andeutungen bezüglich der höhern Obersätze des vedantistischen Systems reichen hin, um uns das Verständniß der anthropologischen Lehre zu ermöglichen. Daß die menschliche Seele ebenso, wie alle übrigen Dinge,

---

[1]) Frank a. a. O. p. 21. und Vjasa p. (95.) (107.) — [2]) Windischmann a. a. O. p. 1788 ff. Anm. vgl. p. 1767 ff. Zusatz; nach Colebroke, Transact. of the societ. asiat. vol. 2, p. 13. 20 ff. 26. 34. ff. — [3]) Windischmann a. a. O. p. 1774, 13, mit Anm. — [4]) Ebds. p. 1769 ff. 1774, 14. 1782. 1789 Anm. — [5]) Ebds. p. 1782. — Frank a. a. O. p. 11. und p. (123)—(125). — [6]) Vgl. Windischmann a. a. O. p. 1788.

dem Wesen nach mit Brahma identisch sein müsse, versteht sich hienach von selbst. Sie ist jedoch nicht eine Emanation oder Verwandlung des Brahma, sondern ein Theil desselben. „Die Lebendigen (die belebenden Geister, Dschivas), gehen, wie Funken aus sprühendem Feuer, so aus dem ewigen Geist hervor, und kehren in ihn zurück, da sie von seiner Wesenheit sind. So sind die Lebendigen, welche den Körper und dessen Organe beherrschen, weder geboren, noch sterben sie; sie sind unendlich, unsterblich, intelligent und wahrhaft wirklich, gleich ihm; denn sie sind wesentlich Eins mit ihm" [1]). Die Vergötterung der menschlichen Seele ist somit hier offen ausgesprochen. Konnten wir dieses den höhern Obersätzen dieser Lehre zufolge nicht anders erwarten: so finden wir dagegen bezüglich der Art und Weise der Verbindung der Seele mit dem Leibe in der Vedanta eine eigenthümliche Theorie, die jedoch wohl in dem Bestreben, den Geist von dem Körperlichen als dem Reiche der Täuschung möglichst ferne zu halten, ihre Erklärung finden mag. „Die Seele ist nämlich nach der Lehre der Vedanta im Körper eingehäust wie in einer Scheide, oder vielmehr in einer Aufeinanderfolge von Scheiden oder Gehäußen, von welchen das erste oder innere das rationelle (Vidschnanamaja) heißt. Es ist componirt aus den reinen einfachen Elementen (Taumatra's), die noch unverbunden sind, und besteht aus der Buddhi, vereint mit den fünf Sinnen. In dem nächsten Gehäuße oder der manasartigen (imaginativen und intentionalen) Scheide ist das Manas mit der vorausgehenden vereinigt. Ein drittes Gehäuße enthält die mit dem Manas enge verbundenen Handlungssinne (oder Organe) nebst den Lebenskräften (Lebensgeistern, Prana's), und heißt das organische oder vitale. Diese drei Gehäuße machen den feinen Leib (Skuschma- oder Lingasarira) aus, welcher den Lebendigen (die Seele) bei seinen Wanderungen begleitet. Der innere Keim, welcher in der innern Scheide eingeschlossen ist, ist der ursachliche (werkthätige) Leib (Karanasarira), der feinste, innerste Bestandtheil des Menschen. Der grobe Körper (Sthulasarira), welchen der Lebendige von der Geburt bis zum Tode auf einer Stufe seiner Wanderungen belebt, ist aus den groben (und geschiedenen) Elementen zusammengesetzt, welche durch Combinationen der einfachen (ungeschiedenen) Elemente nach bestimmten Zahlverhältnissen gebildet sind. Die äußere Scheide ist die der Nahrung (die nahrungige; Annamaja), und weil sie der Ort der gröbern Genüsse ist, so heißt sie der grobe Körper" [2]). Man sieht, wie es die Vedantisten darauf absehen, Mittelglieder zu gewinnen, um durch Hineinschiebung derselben zwischen die Seele und den empirischen Leib, den letztern von der Berührung mit der erstern möglichst ferne zu halten. Daraus läßt sich abnehmen, daß die Verbindung der Seele mit dem Leibe für die

[1]) Windischm. a. a. O. p. 1789, Anm. — Colebr. 2, p. 22 ff. nach Ritter Gesch. d. Phil. Bd. 4, p. 406. So auch im Folgenden. — [2]) Windischm. a. a. O. p. 1783, Anm. p. 1791. — Vgl. Colebr. 2, p. 21 ff. 35. — Frank a. a. O. p. 12.

erstere kein Gut sein könne, vielmehr umgekehrt die Leiblichkeit als ein Uebel für die Seele sich darstelle. In der That, durch die Verbindung mit dem Leibe geht die Seele der Ruhe, die sie vermöge ihres Wesens anstrebt, verlustig, und fällt der Weltthätigkeit und dem Leiden anheim. „Die Lebendigen (die Seelen) sind vom Höchsten geleitet; ihre Weltthätigkeit ist nicht aus ihrer Wesenheit, sondern vom Gebilde des Körpers und der Organe (durch täuschende Vorspiegelung wahrer Wirklichkeit) veranlaßt; sie sind Künstlern ähnlich, welche, um die ihnen im Gemüthe vorschwebenden Gebilde auszuführen, Werkzeuge nehmen, arbeiten, sich Mühen und Beschwerden unterziehen; aber indem sie dieselben bei Seite legen, ausruhen und sich abwenden von den Werken. So ist der Lebendige thätig und leidend mittelst seiner Organe; aber ist er derselben entkleidet, und kehrt er zum höchsten Geiste zurück, so ist er in Ruhe und glückselig“[1]). So ist die Vereinigung der Seele mit dem Leibe für die erstere eine wahre Bindung; der Leib ist gewissermaßen die Kette, die sich um die Seele angelegt hat, um sie in einem Zustande zu halten, der ihrem Wesen durchaus widersprechend ist. Daß bei dem Verhältnisse, welches nach den Vedantisten zwischen Gott und der Seele stattfindet, auch eine freie Selbstbestimmung des Menschen sich nicht mehr denken lasse, versteht sich von selbst. Der Mensch ist nicht frei; denn da seine Seele nur ein Theil des höchsten Geistes ist, so ist dieser es allein, welcher im Menschen wirksam ist. „Nur Brahma wirkt Alles in mir; ich bin ohne Wille und That“[2]). Freilich müßte in dieser Voraussetzung Brahma zuletzt eigentlich als Urheber auch des Bösen erscheinen; allein die Vedantisten geben dieses nicht zu; vielmehr suchen sie diese Schwierigkeit abzuwenden durch Zuhilfenahme der Lehre von der Seelenwanderung. Die Seelen sind nämlich von Ewigkeit her in einer unendlichen Reihe von Wanderungen begriffen, so zwar, daß jede nachfolgende Lebenszeit der Seele immer durch die nächst vorausgehende in jeder Beziehung determinirt ist, folglich Gott jedesmal nur in der Weise in dem einzelnen Menschen wirken kann, als dieser durch seine aus dem vorhergehenden Leben mitgebrachten sittlichen Prädispositionen es erheischt. „Der Lebendige handelt (strenge genommen) nicht frei aus sich selbst und ganz unabhängig, sondern wird von dem höchsten Geiste zum Handeln veranlaßt, und bewogen, in einem Zustand zu handeln, wie es in einem andern, frühern, vorbereitet wurde. Gemäß seiner Prädisposition für Gutes und Böses, für befohlene oder verbotene Handlungen wird er bewogen, gut oder böse zu handeln, und so genießt er die Vergeltung für seine früheren Werke. Aber Brahma ist nicht der Urheber des Bösen; denn so war es von Ewigkeit her; die Reihe vorhergehender Gestalten, und die Dispositionen, welche in derselben offenbar werden, ist unendlich“[3]). Wie

---

[1]) Windischmann a. a. O. p. 1789, Anm. — [2]) Ebds. p. 1789, Anm. — Colebr. 2, p. 35. 39. — [3]) Windischm. a. a. O. p. 1789, Anm. ff.

wenig durch diese Annahme einer unendlichen Reihe von Lebenszeiten für die Entfernung der Urheberschaft des Bösen von Gott gewonnen sei, darauf brauchen wir jedenfalls nicht aufmerksam zu machen; denn diese ganze unendliche Reihe hat ja zuletzt doch ihren höchsten Grund nur wiederum in Gott, und folglich auch das Böse, das in dieser Reihe sich entwickelt. —

§. 6.

Wenn nun aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe für die erstere nicht ein Gut, sondern ein Uebel ist: so folgt daraus von selbst, daß die ganze Lebensbestimmung der Seele auf Befreiung von der Last des Körpers hingerichtet sein müsse. Die Freiheit von den Banden der Leiblichkeit zu erringen, und jene Kluft aufzuheben, die sich in Folge ihrer Einigung mit dem Leibe zwischen ihr und Brahma aufgethan hat, das ist das höchste Ziel der Seele. Diese Befreiung läßt mehrere Grade zu. Die Vedantisten nehmen drei Hauptgrade an[1]). Auf den untern Stufen ist sie vermittelt durch Werke der Buße und des Opfers; zur höchsten Stufe jedoch gelangt sie erst im Wissen, als dem unmittelbaren Anschauen des Göttlichen von Seite der Seele, worin die Einsicht liegt, daß Brahma Eins ist mit seinen Ausflüssen, und mit Allem, was an seinem Wesen Theil hat[2]). Als Mittel, um zu dieser Schauung zu gelangen, bezeichnet die Vedanta die Gelassenheit. Diese Gelassenheit wird dann beschrieben als ruhiges Verhalten, Selbstbeherrschung, Abstehen von äußerm Genusse, Geduld, besondere Haltung im Sitzen und Stehen, Halten des Athems, Abhaltung der Sinne von äußern Gegenständen, Richtung des Denkens auf Eines, Glauben[3]). Hienach concentrirt sich hier Alles darauf, daß die Seele von der Sinnenwelt, die als solche wesentlich ein Hemmniß ist für die höhere Schauung[4]), sich zurückziehe, und in sich selbst sich versenke, um auf diesem Wege zu jener hellsehenden Ekstase zu gelangen, in welcher nach den Vedantisten die Schauung sich vollzieht. Die Seele muß in sich selbst einkehren und die Unwissenheit über ihr Wesen ablegen; Namen und Formen verlassend, ganz auf Sein, Denken und Glückseligkeit gerichtet, soll sie immer der Betrachtung pflegen:

---

1) Windischmann a. a. O. Abth. 3, p. 1374. — 2) Ebds. Abth. 4, p. 1790, Anm. „Diese Grade der Befreiung werden mittelst gewisser Opfer erlangt, oder durch religiöse Uebungen in verschiedenen vorgeschriebenen Arten, zugleich mit frommer Betrachtung über das Wesen und die Eigenschaften Brahma's (vorzüglich über die Silbe Aum); aber der höchste Grad ist blos durch vollkommene Erkenntniß der göttlichen Wesenheit und der Einheit Brahma's mit dem, was aus ihm hervorgegangen oder aus seiner Substanz entlassen, somit seiner Wesenheit theilhaftig ist, erreichbar.“ — Colebr. 2, p. 33. 38. — 3) Frank a. a. O. p. 4. ff. 39 ff. — Windischmann p. 1778 ff. — 4) Frank a. a. O. p. 6. vgl. p. 10.

dann glänzt der Geist hervor mit eigenem Glanze in ungetheiltem Wesen; daran erkennt sie sich als das unbefleckte Brahma, als Brahmawissend wird sie selbst Brahma. Das ist ihre Seligkeit. „Gespalten ist da des Herzens Knoten; gelöst sind alle Zweifel; es verschwinden alle Werke, wenn jener Erhabenste geschaut ist.“ Alle Täuschung ist aufgehoben; die Seele sieht in Allem nur Brahma, und erkennt alles Andere als das, was es ist, als Täuschung[1]). „Der scheinbare (im Traume befindliche) Lebendige (die Seele) hält diese scheinbare Welt für real, der andere, wirkliche, aber für falsch. Der thätige (Weltbeschäftigte) Lebendige hält diese thätige Welt für real; der andere, wirklich reale, aber für falsch. Der (wirklich) reale Lebendige erkennt die Einheit mit Brahma als real; nichts anderes wird gesehen; es wird nur gesehen durch Unwahrheit. So wie die Eigenschaften des Wassers: Süße, Flüssigkeit und Kälte, nachdem sie in die Woge übergegangen sind, dann auch in den darin befindlichen Schaum übergehen: so sind die im Zeugen befindlichen Eigenschaften des Seins, Denkens und der Glückseligkeit auch im thätigen Lebendigen vorhanden, und durch ihn gehen sie in den scheinbaren über. Wie aber umgekehrt beim Vergehen des Schaumes die darin vorhandenen Eigenschaften der Flüssigkeit 2c. in der Woge, und auch bei deren Vergehen im Wasser bleiben, wie es vorher gewesen: so sind die Eigenschaften des Seins, Denkens und der Glückseligkeit beim Vergehen des scheinbaren Lebendigen im thätigen, und bei dessen Vergehen kehren sie zurück in den Zeugen“[2]). Gleich einem Flusse also, welcher in das Meer sich ergießt, strömt die Seele in der Schauung mit Gott zusammen, und wird Eins mit ihm, weshalb sie auch die Eigenschaften des letztern theilt. — Es ist klar, daß mit einem solchen gänzlichen in Eins gehen der individuellen mit der allgemeinen Seele ein individuelles Bewußtsein auf Seite des menschlichen Geistes nicht mehr zusammenbestehen könne. Die Vedanta vergleicht deshalb auch den Zustand jener Schauung mit demjenigen Zustande, in welchem die Seele im Schlafe sich befinde, in so fern wenigstens, als dieser die meiste Analogie mit jenem besitze[3]). Die volle Erkenntniß des Brahma ist Einswerdung (Identification) mit der Gottheit und Absorption in deren Wesen, — nichts Geringeres[4]). Der individuelle Mensch ist als solcher etwas Widernatürliches; er soll daher seine Individualität opfern, um aus der Flamme dieses Opfers als allgemeiner Geist aufzuleuchten. So erst erlangt er sein wahres Dasein. — Doch ist zu bemerken, daß den Vedantisten der erwähnte Zustand in diesem gegenwärtigen Leben als nicht vollkommen erreichbar erscheint; eine völlige Befreiung von der persönlichen Unterschiedenheit der Seele von Gott kann erst

[1]) Windischmann a. a. O. p. 1775, 23. 1776, 32. 1779. — Frank a. a. O. p. 42 ff. — Colebr. 2, p. 26 ff. 30. — [2]) Windischmann a. a. O. p. 1776 ff. 41—47. — [3]) Vgl. Windischmann a. a. O. Abth. 3, p. 1373, 10. — [4]) Windischmann a. a. O. Abth. 3, p. 1374.

mit dem Tode eintreten. Selbst der Weise, welcher die Wissenschaft der Vedanta erlangt hat, kehrt erst nach seinem Tode völlig in Gott ein [1]). Damit ist jedoch selbstverständlich ein approximatives Eintreten in den Stand der Vollendung während des gegenwärtigen Lebens nicht ausgeschlossen. —

Hat aber die Seele in der Schauung die Schranken der Individualität durchbrochen, so ist es klar, daß sie dadurch auch frei geworden ist von Allem, was in das Gebiet der Sitte fällt. Was wir Tugend und Laster nennen, ist wesentlich bedingt durch die Individualität und Endlichkeit; hat sich somit die Seele über diese erhoben, dann ist sie eben dadurch auch frei geworden von jenen sittlichen Bestimmtheiten; denn in Gott ist weder Tugend noch Laster. „So wie daher die Wissenschaft erreicht ist, sind auch die vergangenen Sünden vernichtet, und künftige Uebelthaten ausgeschlossen. So wie das Wasser das Blatt des Lotos nicht nässet, so berührt die Sünde nicht den, welcher Gott kennt. Da bleibt weder Tugend noch Laster. Beide sind Fesseln; und es ist gleich, ob die Fessel von Gold sei oder von Eisen; die ewige Freiheit läßt keines von beiden zu" [2]). „Ein Jogi (ein vollkommener, in der Schauung lebender Mensch) ist keiner Rechenschaft unterworfen und unabhängig, kann jedes Vermögen und jede höhere Kraft ausüben, welche jener der Gottheit entspricht, und zum seligen Genuß beiträgt; aber er hat keine schöpferische Macht. Seine Eigenschaften sind überschwenglich (transcendent) in Hinsicht auf den Genuß, nicht auf die Handlungen" [3]). Aber freilich erreichen nicht alle Menschen diese höchste Stufe der Vollkommenheit. Wir haben oben gehört, daß die Befreiung verschiedene Grade zulasse, und gerade nach diesen verschiedenen Graden bestimmt sich das Loos, welches die Seelen im Jenseits erwartet. Die vollkommene Befreiung ist unbedingt und vollendet, und zwar nur diese allein. Da gibt es keine Rückkehr der Seele aus ihrer gänzlichen Absorption in das göttliche Wesen mehr, um, wie früher, weitern Wanderungen unterworfen zu sein. Aber unvollkommene Erkenntniß, welche zu Brahma's Wohnung führt, ohne die Seele für eine gänzliche Absorption in Brahma geeignet zu machen, weil die Seele noch einen feinen Leib nach dem Tode trägt, befreit dieselbe von der Rückkehr während des gegenwärtigen Kalpa (Zeitlauf), jedoch nicht bei einer künftigen Erneuerung der Welten, außer durch Brahma's besondere Gnade [4]). Noch weniger sind die übrigen Menschen dieser Rückkehr enthoben; ihrer wartet das Loos der Seelenwanderung. „Künftiger Wanderung unterworfen geht der Lebendige (die Seele) in andere Welten, um dort den Lohn für seine guten, und die Strafe für seine bösen Werke zu empfangen. Die Sünder gelangen in verschiedene Gegenden der Strafe, welche von Tschitragupta und andern mythologischen Personen im Reiche des Jama (des Todes) beherrscht

---

[1]) Colebr. 2, p. 33. — [2]) Colebr. 2, p. 28. — [3]) Windischmann a. a. O. p. 1374 ff. — [4]) Ebds. p. 1374, 1375.

werden. Die Tugendhaften steigen zum Monde auf, wo sie der Frucht ihrer guten Handlungen genießen, und woher sie auf diese Welt zurückkehren, um neue Körper zu beleben, und in denselben, unter der Leitung der Vorsicht, gemäß ihren Neigungen und Prädispositionen zu handeln, deren Spur, wie wir gehört haben, immer bleibt. Nur die Weisen also, von weltlichen Netzen befreit, steigen noch höher, zur Wohnung des Brahma; oder wenn ihre Weisheit vollkommen ist, gelangen sie mit Einem Male zur Wiedervereinigung mit der göttlichen Wesenheit" [1]). In dieser Lehre von der Seelenwanderung hat mithin die Vedanta das jenseitige Leben einigermaßen in den Bereich der ethischen Idee hereingezogen; und wenn gleich freilich die Wanderungen der Seele in letzter Instanz nichts anderes sind, als die Wanderungen Gottes selbst, denen er sich in der Seele, die seines Wesens ist, unterwirft: so ist damit doch das ethische Moment, das vorher in dem Antinomismus der Schauung sich vollständig zu verflüchtigen drohte, vor dem gänzlichen Untergange, wenigstens in der Theorie, bewahrt. —

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß diese Lehre der Vedanta auf der äußersten Gränzlinie des Idealismus steht. Sie macht kein Geheimniß aus den Consequenzen, welche der mystisch-idealistische Pantheismus in seiner Anwendung auf die psychologische Lehre nach sich zieht. In der mystischen Form, in welcher der Idealismus hier sich eingekleidet findet, läßt derselbe keinen weitern Fortschritt mehr zu. Wie innig verwandt die neuplatonische Lehre mit dieser Theorie der Vedanta sei, darauf brauchen wir nicht erst hinzuweisen. Wir werden kaum irren, wenn wir sagen, daß der Neuplatonismus vom platonischen Dualismus aus gerade dadurch zum äußersten Extrem des Idealismus fortschritt, daß er die Lehrsätze Plato's mit denen der Vedanta zu vermischen strebte. Das Gleiche werden wir, wenn auch nicht in demselben Grade, bezüglich der idealistisch-häretischen Systeme dieser gegenwärtigen Epoche bemerken können, wie sich bald zeigen wird. —

War nun aber ein Fortschritt über die Vedanta hinaus in der gleichen mystisch-idealistischen Richtung nicht mehr möglich: so mußte die Lehre der Vedantisten im Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwicklung nothwendig anderweitige Lehrsysteme hervorrufen, die nach verschiedenen Seiten hin sich gestalten konnten. Es konnte einerseits versucht werden, die übertriebene Schroffheit des vedantistischen Idealismus zu mildern, und in eine Bahn einzulenken, die zwar den gleichen Standpunkt festhielt, aber doch das Aeußerste zu vermeiden strebte, somit gewissermaßen einen Rückzug von diesem Aeußersten zu einer gemilderten Fassung des gleichen Princips involvirte. Es konnte ferner der Nihilismus, dessen Keim im Vedantismus angelegt ist, offen ausgesprochen und durchgeführt werden, womit der gänzliche Untergang alles wissenschaftlichen Lebens entschieden war. Endlich lag noch eine dritte Möglichkeit vor,

---

[1]) Ebds. Abth. 4, p. 1789 ff.

und diese bestand darin, daß der denkende Geist, überdrüßig dieser idealistisch-mystischen Hirngespinnste, die ihm doch in keiner Beziehung einen festen Halt darboten, alles Ideale gänzlich aufgab, und sich ausschließlich auf die rohe Materie warf, die ihr Dasein dem Sinne in lockender Gestalt verräth. Und gerade nach diesen drei verschiedenen Richtungen gestalteten sich denn auch bei den Indiern neben und im Gegensatze zur Vedanta drei verschiedene Lehrsysteme, die sich im beständigen Kampfe gegen die Vedanta im Laufe der Zeit ausbildeten. Da in ihnen das anthropologische Moment wesentliche Umgestaltungen erfahren mußte, so ist es auch unsere Aufgabe, auch ihnen in Kürze unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. —

§. 7.

Wenden wir uns hienach zuerst der erstern Richtung zu, so mußte der Rückgang vom Aeußersten nothwendig den Dualismus nach sich ziehen; denn bekanntlich liegt dieser auf der Uebergangslinie von der wahren Mitte zu den Extremen, und umgekehrt. Dieser Dualismus tritt denn nun auch, und zwar in schärfster Fassung, hervor, in dem System der Sankhya, als deren Stifter Capila genannt wird. Und zwar bewegt sich hier der Dualismus ganz besonders im psychologischen Gebiete, weshalb dieses System in anthropologischer Beziehung nicht ohne hervorragende Wichtigkeit ist. Die Sankhya unterscheidet Geist und Natur strenge, und negirt das Zusammenfallen beider in der Schauung; ja gerade in dem Auseinanderhalten beider besteht nach der Sankhya die wahre Erkenntniß, die ihr, wie wir hören werden, als Grundbedingung zur Befreiung gilt [1]). Bekanntlich werden von der Sankhya vier Principien dem All der Dinge zu Grunde gelegt, die Natur (Prakriti), die Naturvernunft (Buddhi), das Selbstbewußtsein (Ahankara), und der Geist oder die Seele (Puruscha). Das erste Princip ist erzeugend und nicht erzeugt, das zweite erzeugt und erzeugend, das dritte erzeugt und nicht erzeugend, das vierte nicht erzeugend und nicht erzeugt [2]). Um diese vier Principien drehen sich alle Lehrbestimmungen der Sankhya. Die Natur als natura naturans ist der Urgrund aller natürlichen Dinge. Sie ist an sich ein einheitliches Princip, ein ganz feines, aber doch körperliches Wesen, unerschaffen und ewig, aber blind, d. i. ohne Bewußtsein wirkend. Aus diesem Naturprincip fließt unmittelbar aus die Naturvernunft, die in allen vernünftigen Wesen hervortritt. Aus dieser Naturvernunft emanirt dann wiederum der Ahankara, das Selbstbewußtsein, der Grund aller Ichheit [3]). „Dieser Ahankara ist jedoch nicht das reine, seiner selbst ewig gewisse Ich, d. h. der Geist an und für sich, sondern das mit sich und mit seiner Selbstbehauptung angelegentlich beschäftigte Ich, das mehr oder minder eitle Selbstbewußtsein und die

[1]) Ebds. p. 1800. — [2]) Ebds. p. 1813, 3. — [3]) Ebds. p. 1816, 22.

stolze Selbstthätigkeit, worin die schwankende Vernunft sich als in einen Mittelpunkt selbstthätiger Beziehungen festzusetzen sucht" [1]. So ist das Selbstbewußtsein als solches auch der Grund der Selbstsucht und des Hochmuthes, und kommt durch es alles Böse und aller Irrthum in die Welt [2]. Das Selbstbewußtsein ist endlich der unmittelbare Quell vorerst der unsinnlichen Qualitäten und Elemente, die den Dingen unterliegen, und durch diese der grobsinnlichen Materie. Ebenso entfalten sich aus ihm vorerst der innere Sinn und Verstand (Manas) und die Sinnen- und Thätigkeitsorgane des Menschen, und dann durch diese die empirisch-materiellen Organe desselben [3].

Ueber diese ganze Entwicklung der ersten drei Principien erhebt sich endlich die Seele. Die Sankhya unterläßt nicht, die nöthigen Beweise für das Dasein der Seele oder des Geistes beizubringen. „Es ist ein Geist, weil die Gesammtheit der Dinge einem Andern als dem Zweck dient, weil ein Gegensatz des Dreigunaartigen u. s. w. sein muß, ferner wegen der Lenkung, wegen des Seins eines Genießers und wegen des Strebens nach dem Für sich sein" [4]. Dieß will sagen: „Es gibt eine Zusammensetzung der blinden, körperlichen Natur, welche mit der Zusammensetzung von Werkzeugen verglichen werden kann. Eine solche kann nicht ohne ein Anderes sein, zu dessen Nutzen sie gemacht ist; das aber, zu dessen Nutzen sie ist, muß ein empfindendes Wesen, d. h. eine Seele sein. So wie es Etwas gibt, was genossen wird, so muß es auch ein genießendes Wesen geben, und ein solches ist die Seele. Auch setzt die blind wirkende Kraft der Natur ein Wesen voraus, welches sie lenkt und leitet, woraus wieder der Seele Dasein folgt. Ferner das Streben nach der höchsten Seligkeit (Für sich sein), welche in der Abstraction von allem Sinnlichen und Vergänglichen besteht, muß als Beweis für der Seele Dasein angesehen werden; denn nur die Seele ist einer solchen Abstraction fähig. Endlich setzen die verschiedenen Glieder eines Gegensatzes sich wechselseitig voraus, so daß also von dem Dasein einer in blindem Wirken getriebenen Naturkraft auch auf das Dasein einer einsichtigen und in sich ruhigen Seele geschlossen werden kann [5]." Kann somit das Dasein der Seele nicht zweifelhaft sein, so ist dieselbe einfach, eigenschaftslos, gestaltlos, ewig wirklich und lebendig [6]. Die Seele ist nicht, wie das Naturprincip, eine reale Einheit, sondern es gibt eine Vielheit von Seelen, die miteinander in keinem realen Zusammenhange stehen. Diese Vielheit der Seelen wird von der Sankhya erwiesen „aus der Einzelzutheilung von Geburt, Tod und Organen, und aus dem Nichtzugleichthätigsein, so wie aus dem Gegensatz der Dreigunaheit" [7].

---

[1]) Ebds. p. 1837, 24. — [2]) Ebds. p. 1816, 24. — Colebr. 1, p. 30. — [3]) Windischmann a. a. O. p. 1816, 24 ff., 1833, 22. — Frank, Vjasa p. (48) ff. (53). — Colebr. 1, p. 30 ff., 38 ff. — [4]) Windischmann a. a. O. p. 1815, 17. — [5]) Colebr. 1, p. 40, vgl. Windischmann p. 1829, 17. — [6]) Windischmann a. a. O. p. 1832. — [7]) Ebds. p. 1815, 18.

Dieß will sagen: „Die Vielheit der Seelen erweist sich daraus, daß verschiedene Schicksale von ihnen erfahren werden, verschiedene Lust und Unlust von ihnen gefühlt, verschiedene Beschäftigung ihnen zu Theil wird. Die eine stirbt, während die andere lebt, die eine hat diesen, die andere einen andern Körper.“ Auch der Gegensatz zwischen Natur und Geist bringt dieses mit sich [1]). Eine weitere Eigenthümlichkeit der Seele gegenüber der Natur ist diese, daß sie wesentlich erkennend, daß sie ferner nicht thätig oder erzeugend, sondern nur Zuschauer und Genießer dessen ist, was in der Natur sich begibt [2]). Sie ist endlich mit dem empirischen Leibe nicht unmittelbar verbunden, sondern „es ist vielmehr im Menschen zu unterscheiden zwischen dem Linga oder dem feinen Leib, und dem gröbern, der sich um jenen, so zu sagen, anlagert. Jener besteht, wie schon oben angedeutet worden, aus der Buddhi, dem Ahankara, dem Manas, den zehn Sinnen und den fünf feinen Elementen (Tanmatra's). Der Linga ist also für sich nicht persönlich; er wird erst personenartig durch die Verbindung mit dem Geiste, und dauert bis zur absoluten Befreiung fort durch größere oder kleinere Zeiträume; kann aber bei vollbrachtem Fürsichsein des Geistes auch schneller, ja in einem Augenblick verschwinden, ohne daß die wesentliche Persönlichkeit (der Geist selbst) untergeht [3]).“

Diese beiden entgegengesetzten Glieder nun, die Seele und die Natur mit ihren Formationen verbinden sich in der Schöpfung mit einander, wie der Blinde mit dem Lahmen; das eine, um zu tragen und geleitet zu werden, das andere, um getragen zu werden und zu leiten. Der Seele fehlt die Kraft zu gehen, zu handeln, der Natur die Kraft, ihren Weg zu sehen; und was der einen fehlt, das ersetzt die andere; so entwickelt sich aus ihnen die Schöpfung in ihren geistigen und körperlichen Erscheinungen [4]).

Wenn hienach die Sankhya Geist und Natur so sorgfältig unterscheidet, und ihnen allenthalben entgegengesetzte Eigenschaften beilegt, so können wir hieraus schon abnehmen, worin nach dieser Lehre die Lebensbestimmung des Geistes bestehen müsse. Befreiung der Seele von den Banden der Natur wird auch hier die Idee sein müssen, die dem ganzen sittlichen Verhalten des Menschen zu Grunde liegt. Diese Befreiung kann jedoch nur durch die Erkenntniß vermittelt werden; die Erkenntniß ist der einzige Weg zu ihr; die Werke führen nicht zu diesem Ziel [5]). Allein wenn auch die Erkenntniß ausschließlich das befreiende Element ist, so muß dieselbe doch wesentlich verschieden sein von derjenigen, welche die Vedanta als das höchste preist. Während nämlich bei den Vedantisten in der Schauung der Unterschied zwischen

---

[1]) Colebr. 1, p. 40, vgl. Windischmann p. 1830, 18. — [2]) Windischmann a. a. O. p. 1815, 19, vgl. 1831, 19. — [3]) Ebds. p. 1831, 20. — [4]) Colebr. 1, p. 32. — Windischmann a. a. O. p. 1816, 21, vgl. 1831, 21. — [5]) Windischmann a. a. O. p. 1843, 45. — Frank, a. a. O. p. (48). —

Geist und Natur verschwindet: muß in der Sankhya die höchste Erkenntniß gerade darin bestehen, daß der Geist sich in seiner wesentlichen Verschiedenheit von der Natur erkennt. „Hienach ist die Befreiung als das Ziel der Sankhya gerade die Enthüllung des Geistes mittelst richtiger Unterscheidung (und Beseitigung dessen, was ihm nur scheinbar angehört, und ihn dem sinnlichen Auge verhüllt).“ [1]) Alles, was in der Natur geschieht, geschieht zu dem Zwecke, um den Geist zu dieser Selbsterkenntniß, zu dieser Schauung seines eigenen Wesens zu führen [2]). Hat aber der Geist dieses Ziel erreicht, hat er die Ueberzeugung geschöpft, daß Alles, was in der Welt geschieht, nicht sein eigenes Werk sei, sondern ihn gar nicht betreffe: so ist er dadurch befreit von aller weltlichen Beunruhigung, von allen Einflüssen und von aller bindenden Macht der Natur; er hat seine völlige Unabhängigkeit von der Natur gewonnen. Zwar behält die Seele noch den Körper bei, so wie das Rad des Töpfers fortfährt, sich zu drehen, wenn es auch nicht mehr gebraucht wird; aber die Bewegungen des Leibes kümmern die Seele nicht mehr; sie haben keinen Gebrauch mehr für sie; denn nur dazu waren sie bestimmt, ihr die Wissenschaft von sich selbst zu verschaffen [3]). Die Prakriti ist wie eine Tänzerin, welche sich dem Puruscha zeigt, um ihn zu sich selbst zu führen, und dann, wenn sie dieses Ziel erreicht hat, sich verschämt zurückzieht [4]). So ist diese Befreiung schon im gegenwärtigen Leben in gewissem Grade erreichbar; vollkommen jedoch wird sie erst nach dem Tode sein. Wer sie gewonnen hat, ist der Seelenwanderung enthoben, während dagegen die Nichterreichung dieser Erkenntniß die letztere nothwendig nach sich zieht. —

Wir sehen, der Dualismus läßt hier bezüglich der Ausbildung seines eigenthümlichen Wesens kaum Etwas zu wünschen übrig, besonders, da er von einem noch über dem Gegensatze von Natur und Geist stehendem Wesen Nichts weiß. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn die mit der Sankhya in Verbindung stehende Joga ein solches Princip wieder zu gewinnen suchte, und in dieser Absicht den menschlichen Geist auf der höchsten Spitze der Schauung wieder mit der Natur sich identificiren, folglich beide Gegensätze zuletzt wieder in einem einheitlichen Wesen untergehen ließ [5]). Einen Fortschritt zum Bessern können wir freilich hierin nicht erkennen, vielmehr ist dieses Verfahren nur wieder ein Rückfall in das Aeußerste, dem die Sankhya bis zu einem gewissen Grade sich entrungen hatte. —

Auf dem gleichen Standpunkte, wie die Sankhya steht endlich auch die Nyaya mit der gewissermaßen deren weitere Ausführung bildenden Vaiseshika [6]), nur daß hier der dualistische Gegensatz zwischen Geist und Natur in

---

1) Windischmann a. a. O. p. 1802. Frank a. a. O. p. (48). — 2) Windischmann a. a. O. p. 1811. — 3) Windischmann a. a. O. p. 1821, 64—68, p. 1846, 62—69. — 4) Ebds. p. 1820, 59 ff. — 5) Ebds. p. 1881 ff. — 6) Als der Stifter der Nyaya wird Gotama, als der der Vaiseshika Canada genannt.

höherm Grade, als dieses in der Sankhya der Fall ist, in das Gebiet des ethischen Widerspruches hinüberspielt. Die Nyaya ist bekanntlich eine Logik; jedoch wird diese Logik aufgefaßt als der Weg zur Befreiung des Geistes, wornach das logische Verfahren nicht blos Mittel der Befreiung, sondern an sich selbst schon Befreiung, und so die Logik ein sicherer Weg zur Seligkeit ist[1]). Die Logik führt nämlich zu wahrer Erkenntniß, (Wesenheitserkenntniß), und diese ist eben die Befreiung des Geistes selbst[2]). „So beweist denn die Nyaya bezüglich des Wesens des Menschen zuerst, daß die Seele sei, verschieden vom Körper, weil ihr Eigenschaften zukommen, welche von den Eigenschaften jedes anderen Dinges verschieden sind. Ihr kommen zu Erkenntniß, Begehren, Verabscheuen, Wille, Lust und Unlust. Sie ist das, zu dessen Genuß der Körper und alle Elemente sind." Der Leib dagegen ist der Sitz der Handlung oder der Mühe, der Arbeit, welche nach Erreichung dessen strebt, was Vergnügen macht; er ist auch der Sitz der Sinnenorgane, und des Gefühls der Lust und Unlust[3]). Zwischen Seele und Leib tritt vermittelnd ein der Ahankara (das Selbstbewußtsein), welcher, wiewohl mit jeder einzelnen Seele verbunden, doch von dieser verschieden ist. Aus dieser Charakterisirung der Bestandtheile des Menschen ist schon ersichtlich, daß dasjenige, was dem Leibe zugeschrieben wird, zu den Funktionen des Geistes einen Gegensatz bildet, welcher den Leib als ein wahres der Seele anhängendes Uebel erscheinen läßt. Das Gleiche gilt auch von dem Ahankara, so fern aus ihm aller Hochmuth, aller Irrthum und alle Leidenschaft hervorgeht. Daraus folgt, daß Alles, was in diesem gegenwärtigen Leben mit der Seele sich verbunden findet, für sie ein Uebel sei, und daß das Gleiche auch von allen Aeußerungen gilt, in denen sich diese Elemente offenbaren. Uebel ist der Leib, Uebel sind die Sinne, die Gegenstände der Sinne, alle Elemente, Bewußtsein des Aeußern, Bewußtsein seiner selbst, Thaten, Lust und Unlust, ja sogar die Freude; denn selbst diese ist Schmerz, da sie mit dem Uebel vermischt ist, wie Honig mit Gift, und gleich diesem Vernichtung bewirkt; denn Zerstörung ist das Ende des Weltumtriebes, wie Schöpfung der Anbeginn dieses Inbegriffes von Uebeln[4]). So lange also die Seele an den Körper gefesselt ist, ist sie dem Uebel anheimgegeben, und dieses Uebel setzt sich auch über das Grab hinüber fort in der Seelenwanderung. —

Hieraus erklärt es sich, wie und warum die Nyaya ebenfalls die Befreiung als das höchste Ziel der Seele bezeichnen konnte und mußte. Wir können dieß nicht anders erwarten. Den Uebeln des Leibes soll sich die Seele entringen durch das Mittel der heiligen Wissenschaft, in welcher sie sich in ihrer Selbstständigkeit und Verschiedenheit vom Leibe schaut. „Durch die Wesenheitserkenntniß mittelst der heiligen Wissenschaft wird allein Be-

1) Ebds. p. 1901. — 2) Ebds. p. 1904. 1912. — 3) Colebr. 1, p. 97 ff. — 4) Windischmann a. a. O. p. 1912 Anm. ff.

freiung von allen jenen Uebeln erreicht, indem der Geist, erkennend die Uebel, welche den Objekten ankleben, der Leidenschaft entkleidet wird, über sich selbst nachdenkt, und mit der Reife der Selbsterkenntniß seine eigene Wesenheit sich vergegenwärtigt, alle Hindernisse überwindet und so nicht weiter Verdienst und Schuld durch Werke des Verlangens sich zuzieht, sondern entblöst von Hindernissen, kein neues Verdienst oder Mißverdienst erwerbend durch begierliche Handlungen, die frühere Last von Verdienst und Mißverdienst durch andächtige Betrachtung unterscheidet, und sie beseitigt durch Austilgung ihrer Früchte" [1]). So ist auch hier das letzte Resultat der ganzen Lehre der Antinomismus. —

§. 8.

Das sind mithin die Lehrsysteme, welche der Vedantismus nach der einen Seite hin hervorrief, so fern nämlich das Aeußerste zu vermeiden, und das idealistisch-mystische Princip auf eine gemildetere Form zurückzubringen gesucht wurde. Man konnte aber auch, wie wir gehört haben, den Nihilismus, der in der Vedanta keimhaft angelegt war, offen aussprechen, und so recht eigentlich zur Vergötterung des Nichts gelangen. Wo alle Realität in ein unterschiedsloses allgemeines Eins aufgelöst, und Alles als Täuschung erklärt wird, was als wirkliche Substantialität erscheint: da ist die Vernichtung des Alls schon im Princip gegeben: sie braucht nur mehr formell ausgesprochen zu werden. Und das thaten bei den Indiern die Buddhisten. Buddha will, daß auch das Seiende nicht sei; das Nichtentfaltete ist ihm nicht blos dieses, wie es nämlich, seiend an sich, nur immer in der Schwebe zwischen Entfaltung und Zurücknahme in sich ist, sondern der unendliche Abgrund des Nichts von Allem, was ist [2]). Dieses Nichts nennt er die Vernunft; und hienach ist das Letzte, Unaussprechliche, ganz eigentlich Inhaltslose die Vernunft, welche Nichts vernimmt [3]). Daß hienach auch der Mensch seinem Wesen nach in dem Abgrund des Nichts untergehen müsse, ist klar. Allein das wäre noch das Geringere, wenn nur der Buddhismus dem Menschen nicht dazu noch die schreckliche Aufgabe gesetzt hätte, sich selbst zu vernichten, und an dieser seiner Selbstvernichtung unabläßig zu arbeiten: So aber setzen die Bauddhen gerade in diese Selbstvernichtung die Befreiung der Seele, worin ihre höchste Lebensbestimmung besteht. Der Mensch soll vollen Sieg über Freude und Leid und gänzliche Beruhigung gewinnen, wo keine Einbildung weiter mehr stattfindet, sondern ein Versinken in den Abgrund, worin Nichts mehr verschieden, Alles Eins ist, nicht mehr Sein, nicht Leib, nicht

---

1) Windischmann a. a. O. p. 1912 Anm. ff. — Colebr. 1, p. 114. — 2) Windischmann a. a. O. p. 1958. — Frank Vjasa, p. (41) (55.) — 3) Windischmann a. a. O. p. 1959. 1956.

Einbildung, nicht Nichteinbildung. „Wenn ihr euch eurer Existenz gänzlich entledigt haben werdet, die jetzt noch in euch ist, und wenn jede Einbildung von diesem Sein völlig ausgelöscht ist, dann habt ihr vollkommene Befreiung erlangt“ [1]). Ein solcher Mensch nun, der zur vollkommenen Befreiung gelangt ist, ist frei von allen Gesetzen; die Gebote, welche den übrigen Menschen aufliegen, verpflichten ihn nicht mehr, er ist sündelos [2]). Für ein Jenseits aber ist er ohne Hoffnung, was man Unsterblichkeit nennt, besteht nur in der Seelenwanderung, oder vielmehr in der Transformation der Bauddhen, die erst dann endet, wenn ein Bauddhe sich ganz in das Nichts versenkt und aufgelöst hat [3]). —

Wir haben früher gezeigt, daß die idealistische Lehre auf ihrer äußersten Entwicklungsstufe nothwendig im Nihilismus enden müsse [4]). Hier haben wir die geschichtliche Bestätigung dieser Behauptung. Die Vergötterung des Menschen schlägt hier unmittelbar in dessen Vernichtung um. Von der stolzen Höhe, auf welche ihn der Irrthum zu erheben strebt, stürzt er unmittelbar in die tiefste Tiefe herab. Was wird doch aus dem Menschen in der Hand des Irrthums! —

Wir gehen endlich zu dem letzten Lehrsysteme über, welches durch den unnatürlichen Idealismus der Vedantisten hervorgerufen werden konnte, und wirklich hervorgerufen wurde. Ueberdrüßig dieser idealistisch-mystischen Ausschreitungen, die nur dazu dienen konnten, das Leben mit wilder, sinnloser Ascese zu verbittern, ohne doch einen freundlichen Ausblick auf ein lichteres Ziel zu gewähren, konnte der Geist dazu gebracht werden, unmuthig ein Joch abzuschütteln, das ihm doch weder in sinnlicher, noch in geistiger Beziehung eine Befriedigung gewährte, und sich rückhaltslos den nackten Freuden der Materie und der Sinnlichkeit in die Arme zu werfen. Der Idealismus der Vedantisten konnte und mußte seinen Gegensatz, den Materialismus hervorrufen. Es geschah wirklich. —

Schon die Dschaina's leiteten den Materialismus ein, indem sie keine leitende Vorsicht in der Welt annahmen, und Alles aus Atomen gleicher Art und aus deren verschiedentlich modificirten Compositionen entstehen ließen [5]). Wenn jedoch die Dschaina's den Geist noch bestehen ließen, so schritten dagegen die Tscharwaka's zum offen ausgesprochenen Materialismus fort, indem sie den Leib für das allein Wirkliche hielten, und das, was man Geist nennt, als leeres Wort bezeichneten [6]). Hienach sahen sie folgerichtig die sinnliche Wahrnehmung und die mündliche Tradition als die alleinigen Quellen der Erkenntniß an [7]). Ein Zweig dieser Schule (die Lokajatika's) trieben endlich diesen Materialismus auf's Höchste. „Der Leib ist das Sichtbare, mithin

---

1) Windischmann a. a. O. p. 1958. — 2) Ebds. p. 1960. — 3) Ebds. 1957. 1960 ff. — 4) Bd. 1, §. 59, p. 115 ff. — 5) Windischm. p. 1937. — 6) Ebds. p. 1940. — 7) Ebds.

der Geist an sich Nichts; Empfindung, Bewußtsein und Intelligenz aber können, obgleich sie in den einzelnen Elementen nicht gesehen werden, dennoch entweder einzeln oder combinirt bestehen, und zwar in denselben Elementen, wenn sie zu einem organischen Körper vereinigt sind, der in seiner höchsten Ausbildung die menschliche Person (der Puruscha) ist. Das Denken hat daher keinen andern Ursprung, als aus der Combination der Elemente, und ist ein Modus ihrer Coexistenz, auf ähnliche Weise, wie aus der Zusammengährung mancher Substanzen erheiternde und begeisternde Getränke hervorgehen, die weder aus den einzelnen, noch aus allen, wenn sie nicht in eine eigenthümliche Mischung eingehen, zu Stande gebracht werden können. In so fern ist denn auch ein Unterschied zwischen belebten und leblosen Substanzen: Erinnerung, Gedanke und Erkenntniß findet nur im lebendigen Leibe statt, ist Eigenschaft einer vollkommen organisirten Gestalt, gehört nicht der Erde oder einem andern Elemente an, weder in der Einfachheit, noch in ihrer Verbindung, wenn diese nicht eben die organische ist. So lange ein in dieser Art ausgebildeter Körper dauert, so lange ist auch Gedanke, Empfindung von Freud und Leid; aber nichts dergleichen weiter, wenn der Körper nicht mehr ist, — und hieraus sowohl, als aus dem Selbstbewußtsein (Selbstempfindung) ist der Schluß zu ziehen, daß Selbst und lebendiger Leib eins und dasselbe seien"[1]). Wir brauchen dem Nichts mehr hinzuzufügen. Der Materialismus ist hier ohne alle Beschränkung zum Princip erhoben, und wenn bei den Indiern das eine Extrem der Speculation, der Idealismus, in der Vedanta zum Aeußersten gediehen ist: so ist auch das andere Extrem, durch das erstere hervorgerufen, in der Lehre der Lokajatika's bis zu jenem Punkte fortgeschritten, über welchen es nicht mehr hinauskonnte, es sei denn, daß es sich ebenfalls in dem Nihilismus der Bauddhen verlor. Das rettende Princip lag der indischen Spekulation noch ferne, und deshalb konnte ihr Ende kein anderes sein, als wie es uns geschichtlich hier vorliegt. —

Wir haben schon früher erwähnt, daß der Einfluß der Vedanta auf die Gestaltung des Neuplatonismus sowohl, als auch der idealistisch-häretischen Systeme unserer Periode sich nicht in Abrede stellen läßt. In gleicher Weise reicht aber auch der idealistische Dualismus der Sankhya und Nyaya dem Parsismus, und durch diesen der idealistisch-dualistischen Häresie dieser Periode die Hand, und setzt sich in letzterer fort[2]). Nur der Buddhismus und der Materialismus der Lokajatika's ist ohne Einfluß auf die Häresien dieser Epoche geblieben, wohl aus dem Grunde, weil eine Verschmelzung christlicher Ideen mit diesen schrecklichsten Irrthümern des menschlichen Geistes geradezu unmöglich ist. Im übrigen aber war die Häresie, von der wir sprechen, nur der Sammelpunkt der beiden philosophischen Strömungen des

---

[1]) Ebds. p. 1940 ff. — [2]) Ebds. p. 1837.

Orients und des Occidents. Die Elemente derselben lagen in den orientalischen und occidentalischen Systemen bereits vor; das Eigenthümliche ihres Inhaltes bestand nur darin, daß in ihr, wie gesagt, beide Strömungen sich vereinigten, und in dieser ihrer Einheit durch die Mischung mit christlich lautenden Formeln und Ausdrücken eine neue Gestalt gewannen [1]).

I. Idealistisch-rationalistische Häresien.

Bezeichnung der geschichtlichen Situation. Eintheilung der Materie.

§. 9.

Die Menge und Mannigfaltigkeit der idealistisch-rationalistischen Häresien dieser Zeit legt uns, bevor wir auf deren Darstellung selbst eingehen können, die Nothwendigkeit auf, einen allgemein giltigen Eintheilungsgrund aufzusuchen, um nach ihm die Systeme, die unter diese Kategorie fallen, zu ordnen, und so eine Orientirung in diesem vielfach eigenthümlichen und jedenfalls höchst verworrenen Gebiete zu ermöglichen. Es ist klar, daß wir diesen Eintheilungsgrund in dem Inhalte der in Rede stehenden Lehrsysteme selbst aufsuchen müssen; und deshalb wird es nothwendig sein, mit einer allgemeinen Charakteristik dieses Inhaltes überhaupt hier den Anfang zu machen und die historische Situation zu bezeichnen, unter welcher sie entstanden sind. —

Die Frage um den Ursprung und das Wesen des Bösen ist immer eines der wichtigsten Probleme gewesen, mit dessen Lösung der menschliche Geist sich beschäftigt hat. Und in der That hängt von der Art und Weise, wie die erwähnte Frage beantwortet wird, die ganze Gestaltung des sittlichen Lebens des Menschen sowohl, als auch der innerste Charakter seiner religiösen Uebungen ab. Es ist nun früher ausgeführt worden [2]), daß die vorderasiatischen Religionssysteme des Alterthums, und insbesonders der Parsismus, das vorliegende Problem damit zu lösen suchten, daß sie im Menschen ein doppeltes Lebensprincip unterschieden, wovon das eine den Grund des Guten, und das andere den Grund des Bösen in sich schlöße, so daß also in der Natur des Menschen selbst eine wesenhafte Antithese zweier Lebenselemente

---

[1]) Es sollte hier eigentlich auch von der jüdischen Cabbalah die Rede sein, weil deren Entstehung gewöhnlich in die ersten Jahrhunderte des Christenthums gesetzt wird, wiewohl Andere ihr noch einen vorchristlichen Ursprung zuweisen (vgl. Denzinger, Religiöse Erkenntniß, Bd. 1, p. 279 ff.). Allein da die Cabbalah erst später auf die Höhe der Geschichte heraustrat, so versparen wir uns deren Besprechung bis dahin, wo wir in unserer Darstellung in den respectiven geschichtlichen Zeitraum selbst eintreten werden. — [2]) Bd. 1, §. 5, p. 8 ff.

gegeben sei, die, weil in ihrem Wesen, auch in ihren respectiven Thätigkeiten in stetem Widerstreit miteinander sich befänden, und je nachdem in diesem Kampfe der Sieg entweder dem einen oder dem andern von beiden zufiele, einerseits in guten, anderseits in bösen Handlungen sich äußerten. Als das gute Princip wurde das geistige, als das böse dagegen das leibliche Wesen des Menschen bezeichnet. Natürlicher Weise konnte dieser psychische Dualismus nur in der Voraussetzung eines analogen kosmischen Dualismus seine tiefere Begründung finden, und dieser lag denn auch wirklich in den erwähnten Systemen jener psychischen Antithese zu Grunde. So auffallend an sich auch diese Lehre sein mag, so dürfen wir uns dennoch über ihr Auftreten in der Geschichte der Religionen nicht wundern. Denn die Neigung zum Bösen, die Begierlichkeit nach dem, was der Vernunft und dem Sittengesetze widerstreitet, ist im Menschen einmal da; unser eigenes Selbstbewußtsein läßt hierüber nicht den mindesten Zweifel zu, und es kostet dem freien Willen Kampf genug, um die Herrschaft über die Begierlichkeit zum Bösen zu behaupten. Das Christenthum hat uns nun freilich über den wahren Ursprung dieses dem Menschen immanenten Widerstreits aufgeklärt, indem es denselben als die Folge einer von uns ererbten Schuld bezeichnet; aber wo dieser wahre Ursprung nicht erkannt wird, oder aus der Erkenntniß wieder verschwunden ist, da liegt es sehr nahe, den Widerspruch in den Neigungen des Menschen zu einem principiellen Gegensatz zu erweitern, also dem bösen Willen oder der Begierlichkeit in uns ein eigenes Princip unterzulegen, und in das Wesen dieses Princips selbst den Widerstreit gegen das Princip des guten Willens zu setzen. Und ist dieses einmal im psychischen Gebiete geschehen, so kann die analoge Anschauung auch im kosmischen Gebiete nicht mehr vermieden werden. Vielmehr muß der Satan, den das Christenthum als einen von Gott abgefallenen Engel bezeichnet, zu einem selbstständigen, mit Gott gleich ewigen kosmischen Princip hinaufpotenzirt werden, um aus ihm die Entstehung des bösen Lebensprincips im Menschen erklären zu können, sofern dasselbe dem guten Gotte unmöglich ebenso entstammt sein kann, wie das gute Princip oder der Geist des Menschen. — Und dieses halten wir denn auch für den *historischen* Ursprung jener dualistischen Theorie, wie wir sie in den antik-heidnischen Religionssystemen vorfinden. Natürlich mußte dann diese Lehre, nachdem sie einmal geschichtlich da war, auch wissenschaftlich gerechtfertigt werden, und wir haben früher zur Genüge gezeigt, wie und von welchem Standpunkte aus die speculative Wissenschaft nothwendig zum gleichen Resultate kommen müsse, und geschichtlich in verschiedener Weise auch wirklich gekommen ist[1]).

Als nun aber das Christenthum erschien, und die Sonne seiner Wahrheit über das Menschengeschlecht ausbreitete, da erhielt durch es, wie jedes

---

[1]) Bd. 1, §. 25 ff., p. 51 ff., §. 164, p. 327 ff. u. a.

andere, so auch das Problem des Bösen seine richtige Lösung. Es lüftete den Schleier, welcher bisher auf diesem dunkeln Geheimnisse gelegen war, und indem es die bisher angenommene finstere Macht aus dem Menschen entfernte, gab es ihm nicht blos den richtigen Aufschluß über den Ursprung des Bösen und der Begierlichkeit, sondern legte auch das Gute und Böse in die Hand seiner Freiheit. Das Räthsel war gelöst, und mit der Lösung war zugleich auch das Heilmittel gegen das Böse gegeben. —

Allein wenn auch das Christenthum die wahre Lehre von dem Ursprung und Wesen des Bösen auf die Welt gebracht hatte, so trat dennoch sonderbarer Weise gerade diese Frage unmittelbar nach der Erscheinung und ersten Verbreitung des Christenthums ganz besonders in den Vordergrund, und die Geister beschäftigten sich angelegentlicher als je mit derselben. Der Grund hiezu lag bekanntlich zunächst in den geschichtlichen Verhältnissen der damaligen Zeit. Der sittliche und religiöse Zerfall des damaligen Heidenthums war zu einer Höhe gediehen, die alle unsere Begriffe übersteigt. Nachdem einmal dem Laster die Ehre der Vergötterung zu Theil geworden war, mußte dasselbe zuletzt als religiöse Pflicht gelten, und damit war natürlicher Weise alle Sittlichkeit von Grund aus zerstört. Entsetzlich sind die Schilderungen, welche die Zeitgenossen uns von dem sittlichen Zustande der damaligen heidnischen Welt hinterlassen haben. — Mit der Auflösung aller Sitte verbanden sich dann auch noch anderweitige allgemeine Calamitäten, zerstörende Naturereignisse, Einfälle barbarischer Völker u. dgl., welche ebenfalls dazu beitrugen, das Uebel, unter dessen Wucht die Menschheit darniederlag, noch mehr zu erhöhen. — Wenn nun die Christen schon unter dem allgemeinen Unglück mitzuleiden hatten, so verbanden sich hiemit in Bezug auf sie im Besondern noch die furchtbaren Verfolgungen, welche die heidnische Macht über sie verhängte, indem diese nicht blos mit gränzenlosem Hasse gegen die neu aufstrebende Religion erfüllt war, sondern den Christen auch von Seite des heidnischen Pöbels die Schuld an den Unglücksfällen, welche über die heidnische Welt hereinbrachen, beigemessen wurde. So breitete sich um die Christen sittliches und physisches Uebel in riesenhaften Dimensionen aus, und wir können uns deshalb nicht wundern, wenn bei ihnen die Frage: „Woher all dieses Uebel?“ sich mächtig in den Vordergrund drängen mußte. Die eben geschilderten Verhältnisse der damaligen Weltlage machten es dem menschlichen Geiste zum dringenden Bedürfnisse, sich den Ursprung und das Wesen des Uebels überhaupt, und insbesonders des sittlichen Uebels so klar als möglich zu machen, um sich genügende Rechenschaft geben zu können über das „Woher,“ „Wie“ und „Wozu“ des traurigen Zustandes, in welchem das Menschengeschlecht sich befand. —

Diese Frage um den Ursprung des Bösen (ποϑεν το κακον) bildete denn nun auch den Ausgangspunkt der idealistischen Häresien dieser Zeit. Statt aber dieselbe im christlichen Sinne zu beantworten, kehrten sie, ihrer

rationalistischen Tendenz entsprechend, wieder zu dem alten Dualismus zurück, wie derselbe im Parsismus, Platonismus und Philonismus sich gestaltet hatte, und suchten so mittelst der dualistischen Hypothese Aufschluß zu geben über jene große Frage, die damals die Geister beschäftigte[1]). Und darum ist denn auch der Grundcharakter aller Systeme, welche unter die gegenwärtig zu behandelnde Kategorie fallen, der idealistisch-dualistische, nur daß dieser Dualismus in den Einen schroffer hervortritt, während er in den andern als minder betont erscheint, obgleich er dennoch den Kern des Ganzen bildet.

§. 10.

Wir haben hiemit den allgemeinen Gedanken bezeichnet, der sich durch alle jene häretischen Lehren, die wir nun zu betrachten haben, constant hindurchzieht. Es ist klar, daß nach diesem Grundgedanken auch die in ihnen enthaltene psychologische Lehre sich bestimmen mußte. Wenn wir oben gesagt haben, daß der psychische Dualismus zu seiner eigenen tiefern Begründung nothwendig den kosmischen Dualismus voraussetzt: so ist es auch umgekehrt wahr, daß der kosmische eben so nothwendig den psychischen Dualismus nach sich ziehen, und in ihm culminiren müsse. Beide sind von einander untrennbar, und der eine ist immer durch den andern bedingt. Das gilt natürlicher Weise auch in unserm gegenwärtigen Falle, und darum zieht sich wie der kosmische, so auch der psychische Dualismus durch alle diese Theorien hindurch. Was wir daher schon in der vorchristlichen Zeit gefunden haben, das tritt uns auch hier wiederum entgegen, und wir würden keine Hoffnung haben, überhaupt Etwas dem Wesen nach Neues zu treffen, wenn sich nicht hier die gesammte Lehre vom Menschen in der Lehre vom Gottmenschen als dem Mittelpunkte der Menschheit, und von seiner erlösenden Thätigkeit concentriren, und so eine ganz neue Lehrsphäre, die das Alterthum nicht kannte, sich uns eröffnen würde. Die Lehre vom Menschen culminirt in der häretischen ebenso wie in der kirchlichen Lehre in der Christologie; und nur wenn sie bis zu diesem ihrem Culminationspunkte verfolgt wird, kann ein vollständiges und allseitiges Verständniß derselben erzielt werden. Denn alle anderweitigen psychologischen und psychologisch-ethischen Lehrsätze verhalten sich nur peripherisch zu jener Centrallehre, und wie sie sich gegenseitig in ihrem Wesen bestimmen, so ist auch das Verständniß der einen durch das der andern nach jeder Seite hin bedingt. Christus ist, wie der Gottmensch, so auch der Centralmensch, und dieser muß, wenn vom Menschen überhaupt die Rede ist, den Mittelpunkt bilden, um welchen die ganze Betrachtung sich ununterbrochen zu bewegen hat. —

---

[1]) Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 2. — Epiphan. c. haer. Haer. 24. — August. de mor. Manich. l. 2, c. 2. —

Fassen wir nun diese Lehre vom Gottmenschen näher in's Auge, und vergleichen wir sie mit dem Fundamentalsatze der häretischen Lehren, von denen wir sprechen, so ist es leicht ersichtlich, daß, wo einmal der dualistische Gegensatz sowohl kosmisch als auch psychologisch zum Princip erhoben ist, von einer hypostatischen Union der göttlichen und menschlichen Natur nicht mehr die Rede sein könne. Zwei so schroffe Gegensätze, wie sie dualistisch festgehalten werden, lassen sich wissenschaftlich nicht zur Einheit der Person verbinden; denn Ein Gegensatz sucht den andern zu zerstören, und beide können daher nicht in Einem sich derart einigen, daß ein friedliches Ineinander- und Beieinandersein derselben erzielt würde, und beide nur in Einer Person subsistirten, — es müßte denn der eine in dem andern sich aufheben, eine Annahme, zu welcher der Dualismus zwar fortgetrieben werden kann, die er aber zunächst vermöge seines eigenen Wesens zurückweisen muß. Es konnte deshalb die Lehre vom Gottmenschen in den häretischen Systemen, von denen wir sprechen, nur dreifach sich gestalten. Es konnte nämlich entweder das eine oder das andere Glied des Gegensatzes, d. i. entweder die menschliche oder die göttliche Natur in Christus negirt, oder es konnten die beiden Gegensätze, die göttliche und die menschliche Natur unverbunden in Christus nebeneinander hingestellt, und so eine Zweipersönlichkeit in ihm angenommen werden. Ein weiteres mögliches Mittelglied lag nicht mehr vor. Und diese dreifach mögliche Lehre ist es in der That, welche uns im Gebiete der idealistisch-häretischen Systeme dieser Epoche geschichtlich in scharfer Ausscheidung gegenübertritt: und gerade hierin liegt denn auch der geeignetste Eintheilungsgrund für die organische Gliederung der genannten Lehrsysteme. Während nämlich der Manichäismus die menschliche Natur in Christus in Abrede stellte, negirte dagegen der Arianismus die göttliche Natur in ihm, und der Nestorianismus ließ beide Naturen als zwei Personen unverbunden in ihm nebeneinander stehen. Drei Hauptlehren also sind es, in welche wir die idealistisch-häretischen Lehren dieser Epoche ausscheiden müssen, und diese sind der Manichäismus, der Arianismus und der Nestorianismus. Indem sämmtliche drei Systeme auf der gleichen Grundlage des Dualismus beruhen, treten in ihnen nur die möglichen Consequenzen dieses Dualismus in seiner Anwendung auf die Christologie hervor, und so bilden dieselben miteinander gewissermassen ein einheitliches Ganzes. —

Diese Systeme aber, wie sie im Laufe der Zeit sich ausgeschieden haben, haben wie eine gemeinsame speculative Grundlage, so auch eine gemeinsame geschichtliche Quelle, der sie entstammen. Sie sind sämmtlich aus dem Schooße des Gnosticismus hervorgegangen. In diesem sind alle Lehrsätze jener drei großen Häresien keimhaft schon enthalten, und sie haben sich aus dem Gnosticismus ebenso entwickelt, wie die Aeste aus dem Stamme. Der Gnosticismus war es, welcher zuerst die Frage um den Ursprung des Bösen zu seinem Ausgangspunkte nahm, um durch vorläufige Lösung dieses Problems sich

eine wissenschaftliche Construction der Christologie und Erlösungstheorie zu ermöglichen, die freilich eben so unrichtig und irrthümlich ausfallen mußte, wie die Antwort absurd war, die er auf die Frage um die Entstehung des Bösen gab. So wurde der Gnosticismus zur gemeinsamen Mutter aller nachfolgenden idealistisch-dualistischen Häresien. Wie überhaupt das Christenthum in den ersten Jahrhunderten wegen der über es verhängten Verfolgungen nur in der Verborgenheit sich ausbreiten und befestigen konnte: so waren auch die gnostischen Lehren auf den Kreis der Schule beschränkt, und konnten erst dann, als das Christenthum die Freiheit errungen hatte, ebenfalls in die Oeffentlichkeit hervortreten. In demselben Maße jedoch, in welchem der Gnosticismus mehr und mehr aus dem Kreise der Schule ist die Oeffentlichkeit und in das Leben heraustrat, ging er auch in seiner ursprünglichen Gestalt unter, und bildete sich zu jenen drei großen Häresien aus, die wir oben genannt haben. Den ersten Gegenstand unserer Betrachtung muß also hier der Gnosticismus bilden, und erst dann, wenn wir diese gemeinsame Wiege der nachfolgenden häretischen Lehrsysteme, insbesonders nach den in ihr enthaltenen psychologischen Momenten näher kennen gelernt haben, können wir auf diese selbst übergehen. —

Allein wenn auch die eben bezeichneten vier Systeme des Gnosticismus, Manichäismus, Arianismus und Nestorianismus die hauptsächlichsten Eintheilungsglieder sind, in welche wir den hieher einschlägigen historischen Stoff auszuscheiden haben, so treten uns dennoch auch im Bereiche dieser Grundcategorien wieder verschiedene Nuancirungen in der Ausführung und Entwicklung des Einen Princips gegenüber, ja der Dualismus nähert sich sogar, wie wir dieses bereits früher erwähnt haben, in gewissem Grade dem Monismus an, oder verbindet sich wenigstens mit monistischen Lehrsätzen, die zwar in ihrer geschichtlichen Fassung mit ihm im Gegensatz zu stehen scheinen, im tiefsten Grunde aber dennoch in ihm wurzeln. Der Irrthum ist vielgestaltig, und eine feste Consequenz zeigt sich selten in ihm, besonders wenn er auf einer so unbestimmten und schwankenden Grundlage sich aufbaut, wie solches in der gegenwärtigen Epoche der Fall ist. So finden sich denn nicht blos im Gebiete des Gnosticismus eine Menge einzelner vielfach von einander abweichender Lehrsysteme vor, sondern auch die arianische und nestorianische Häresie schlagen einerseits in den Apollinarismus, und anderseits in den Eutychianismus um, welche beiden Lehrmeinungen zwar zunächst den Gegensatz bilden von jenen erstern Häresien, die ihre Entstehung veranlaßten, aber doch anderseits wiederum auf dem gleichen Standpunkte mit jenen stehen, weshalb dieselben auch in der Darstellung nicht von einander getrennt werden können und dürfen. —

So viel über die Gliederung, in welche die idealistisch-häretischen Lehren dieser Zeit, sowohl vom historischen als auch vom speculativen Gesichtspunkte aus gebracht werden müssen, um sie sowohl nach ihrem Inhalte, als auch

nach ihrem wechselseitigen inneren Zusammenhang erfassen, beurtheilen und darstellen zu können. Wir säumen nicht länger, uns der Lösung unserer Aufgabe selbst zuzuwenden.

A. Der Gnosticismus als der gemeinsame Ausgangspunkt der idealistisch-häretischen Lehrsysteme dieser Epoche.

1. Lehre des Basilides und Saturnin.

§. 11.

Es lebt im Menschen ein Drang, das, was er einmal erkannt hat, zu begreifen, und sich über den letzten Grund desselben volle Rechenschaft zu geben. Dieser Drang, so edel und berechtigt er an und für sich ist, kann aber, wie jede andere Neigung, so fern er nicht in den gehörigen Schranken gehalten wird, ebenso schädlich werden, wie er im gegentheiligen Falle nützlich ist. Will der Mensch auch im Gebiete des Glaubens Alles vollständig begreifen, und gar nichts, wie der hl. Irenäus sich ausdrückt, Gott anheimstellen [1]) so führt ihn dieses Verfahren nothwendig auf den Weg des Rationalismus, auf welchem zuletzt sein Glaube Schiffbruch leiden muß. Das war denn auch nach dem Zeugnisse des eben genannten hl. Irenäus der allgemeine Grundfehler der Gnostiker. Daher kam es, daß sie ihre eigene Vernunft, resp. ihre eigenen vorgefaßten Meinungen als die Norm und Regel aller Wahrheit betrachteten [2]), und die hl. Schrift derart nach Willkühr behandelten, daß sie, wie es gerade ihr System erforderte, ganze Theile derselben gänzlich verwarfen, und das, was sie noch beibehielten, fast bis zur Unkenntlichkeit verstümmelten und verfälschten [3]). Die platonisch-philonische Lehre galt ihnen mehr als die hl. Schrift, ein Punkt, den ihnen die Väter zum fortwährenden Vorwurf machten. Und wie Philo seine rationalistische Auslegung der hl. Schrift damit zu rechtfertigen suchte, daß er sich auf eine Geheimlehre berief, die, aus göttlicher Offenbarung entspringend, auf dem Wege mündlicher Tradition sich fortgepflanzt hätte, so folgten ihm auch hierin die Gnostiker nach [4]). Christus habe in seiner exoterischen Lehre den Meinungen

---

1) Iren. adv. haer. l. 2, c. 47, p. 117. (Basl. Ausg.) — 2) Iren. adv. haer. l. 3, c. 2. Tertull. de praescr. haer. c. 8 seqq. (Semler'sche Ausg.) — 3) Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 14 seqq. l. 3, c. 11, p. 156. — Tertull. de praescr. haer. c. 17. 38 seqq. c. 49. — 4) Iren. adv. haer. l. 3, c. 2. Cum enim ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem; non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem, ob quam causam et Paulum dixisse: Sapientiam autem loquimur inter per-

seiner Zeitgenossen sich accommodirt, seinen Aposteln dagegen habe er im Geheimen eine weit höhere Lehre mitgetheilt, die den eigentlichen Kernpunkt der christlichen Wahrheit ausmache, und mit welcher die erstere zum größten Theil im Widerspruch stehe [1]). Die Apostel aber hätten noch keine vollständige Gnosis gehabt, d. h. sie hätten die Geheimlehre nicht genügend verstanden, und da sie noch dazu in ihrer exoterischen Lehre den Meinungen der Menge in gleicher Weise wie Christus sich accommodiren mußten, also nicht Alles sagen konnten und durften, was sie wußten, und auch in dem, was sie sagten, nicht genügend verstanden wurden [2]): so sei es gekommen, daß die allgemeine Lehre der Kirche mit vielfachen Irrthümern vermischt worden sei, die nur durch das Forschen nach jener Geheimlehre, die Christus seinen Aposteln mitgetheilt habe, und deren Erkenntniß natürlich die Gnostiker sich allein zuschrieben, beseitigt werden könne [3]). —

Diese Andeutungen mögen hinreichen, um den Standpunkt zu bezeichnen, auf welchem die Gnostiker dem positiven Christenthum gegenüber standen, und zugleich den Beweis dafür zu führen, daß sie die gleiche rationalistische Tendenz, wo möglich noch in höherem Maße verfolgten, als Philo. — Wenn wir nun aber auf die gnostischen Lehren selbst eingehen, so ist es klar, daß wir uns hier gemäß dem Zwecke unserer Untersuchung mit den hauptsächlichsten derselben, an welche sich die übrigen peripherisch anschließen, begnügen müssen. Sind die Grundsätze der Hauptsysteme erkannt, so sind es auch die der Verzweigungen derselben. Die hauptsächlichsten gnostischen Lehrsysteme sind aber die des Basilides, Saturnin, Valentin, Hermogenes und Marcion. Die gnostische Häresie beginnt zwar schon mit Simon dem Magier und Menander [4]), allein erst mit Basilides und Saturnin erhält sie eine festere wissenschaftliche Gestaltung, und darum müssen wir hier zunächst mit diesen

---

fectos. Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a semetipso invenit fictionem... — [1]) Iren. adv. haer. l. 2, c. 46. In absconso haec eadem salvatorem docuisse, non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possent capere, dicunt. — [2]) Iren. adv. haer. l. 3, c. 5. c. 12, p. 161. 165. Tertull. de praescr. haer. c. 22. 27. — [3]) Iren. adv. haer. l. 3, c. 2. Unusquisque ipsorum omni modo perversus, semetipsum, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur. Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quae per successionem presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, qui adversantur traditioni, dicent, se non solum presbyteris sed etiam apostolis existentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem, apostolos autem admiscuisse ea, quae sunt legalia, salvatoris verbis, et non solum apostolos, sed ipsum dominum modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones: se vero indubitate et incontaminate et sincere absconditum scire mysterium. (Vgl. l. 4, prolog.) — [4]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 30. — Tertull. de praescr. haer. c. 46.

beginnen. Wir finden aber in dem geschichtlichen Fortgange der eben genannten fünf gnostischen Systeme ein Aufsteigen von einem minder vollendeten zu einem vollendetern Idealismus, und ebenso hinwiederum ein Herabsteigen von der höhern zur tiefern Stufe. Es wird sich zeigen, daß der Idealismus von Basilides an immer weiter sich ausbildet, bis er endlich in Valentin culminirt, von wo aus er dann wiederum auf das tiefere Niveau des kosmischen Dualismus herabsteigt. Selbstverständlich verfolgt die Lehre vom Menschen, wie sie in diesen Systemen enthalten ist, den gleichen Gang, und unterliegt den nämlichen Veränderungen, weshalb uns hiemit der Plan unserer folgenden Darstellung hinreichend vorgezeichnet ist. —

§. 12.

Wenn je noch ein Zweifel darüber obwalten sollte, daß die gnostischen Lehren zunächst aus der philonischen entsprungen seien, so müßte die Basilidianische Lehre allen Zweifel hierüber vollständig beseitigen[1]). Denn wie Philo den Zusammenhang zwischen Gott und Welt durch den Logos und durch die aus ihm emanirenden Kräfte (Engel) vermittelt sein läßt, so läßt auch Basilides aus dem ungezeugten und unnennbaren Gott zuerst den Nous, und aus diesem den Logos erzeugt werden, um dann von diesem Logos aus die Emanationsreihe durch verschiedene Mittelkräfte hindurch bis zu der ersten Engelordnung herabzuleiten, auf welcher Stufe erst eine Berührung der Materie von Seite der höhern Mächte ermöglicht ist. Hier beginnt also erst die Weltbildung, indem die dieser ersten Ordnung angehörenden Engel den obersten Himmel schaffen. Aber von diesem obersten Himmel aus ist noch eine weite Strecke herab bis zu unserer sublunarischen Welt; denn ist jener das vollkommenste Gebilde der Schöpfung, so ist diese dagegen das unvollkommenste, weil die Materie, das Princip der Unvollkommenheit und des Bösen, hier als am wenigsten überwunden sich darstellt. Um daher diesen Zwischenraum auszufüllen, nahm Basilides eine Reihe von dreihundert fünfundsechszig Himmeln an (Abraxas), welche vom obersten Himmel an in stets fortschreitender Unvollkommenheit bis zu unserer Erde sich herabziehen; und um einen Erklärungsgrund für das successive Entstehen dieser Himmelsreihe zu finden, ließ er aus der obersten Engelordnung eine analoge Emanationskette von weitern Engelordnungen ausgehen, die, je weiter sie in der Emanationsreihe

---

[1]) Basilides war aus Antiochia gebürtig, und blühte unter der Regierung des Kaisers Hadrian (um 125); den größten Theil seiner spätern Lebensjahre brachte er in Aegypten, und vorzüglich in Alexandria zu. Als Auctorität für seine Lehre stützte er sich auf einen gewissen Glaukias, einen vorgeblichen Dolmetscher des Apostels Petrus, und verband mit dessen Ueberlieferung die Weissagungen des Cham und Barchor.

herabsteigen, auch immer unvollkommener werden, und daher auch nur ein in gleichem Maße unvollkommeneres Gebilde zu Stande bringen können. Jene Engel nun, welche den letzten Himmel aufgebaut haben, sind auch die Bildner unserer Welt [1]).

Mit diesen höchsten Obersätzen harmonirt denn nun auch die psychologische Lehre, die uns in dem System des Basilides entgegentritt. Der Mensch ist nach ihm von zwei Mächten gebildet, und trägt daher in seiner Natur zwei einander entgegengesetzte Bestandtheile. Den Leib mit den in ihm gelegenen lebendigen Kräften verdankt er den niedern Himmelsmächten, die diesen seinen Leib ebenso wie die Welt überhaupt aus der Materie gebildet haben. Der Geist dagegen, der im Menschen wohnt, entstammt einer höhern Welt, und ist die Inspiration eines höhern Geistes [2]). Der Leib mit seinen in einem eigenen Lebensprincip wurzelnden Lebenskräften hängt sich diesem Geiste nur äußerlich an, und steht mit ihm durchaus in keiner innern Lebensverbindung. Vielmehr stehen die Kräfte des erstern, wie sie in den sinnlichen Trieben und Neigungen sich aussprechen, mit dem Wesen des Geistes in Widerspruch, weil sie eben im tiefsten Grunde in der Materie als dem Princip des Bösen gegründet sind [3]). — Es liegt also hier wiederum die alte psychologisch-dualistische Lehre ohne irgend welche Veränderung vor, und wie diese allein in das System des Basilides paßte, so wurde sie auch constant von dessen Anhängern festgehalten. Sein Sohn Isidor huldigte ihr eben so consequent wie sein Vater; die Leibseele erscheint auch ihm nur als eine dem Geiste angewachsene Seele, und somit als ein eigenes, vom Geiste wesentlich verschiedenes und mit ihm in Widerspruch stehendes Lebensprincip [4]).

Stand aber einmal dieser Grundsatz fest, so ergaben sich hieraus die weitern Folgen von selbst. Die Geistseele, die aus dem höhern Emanationsreiche stammt, kann nicht ursprünglich und vermöge ihres Wesens zur Einigung mit dem ihr widerstrebenden Körper bestimmt sein; denn sonst würden eben der Leib und die Leibseele mit ihr nicht in Widerstreit stehen können. Diese Einigung kann somit nur etwas Anormales sein, Etwas, was eigentlich nicht sein sollte: und in Folge dessen läßt sich der Grund der Einigung des Geistes mit dem Leibe nur in einer eigenen Verschuldung des Geistes

---

1) Iren. adv. haer. l. 1, c. 23. Tertull. de praescr. haer. c. 46. — 2) Clem. Alex. Strom. l. 4, c. 13, p. 584. (Oberthür'sche Ausg.) — 3) Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 20, p. 342. *Οἱ δ' ἄμφι τον Βασιλειδην, προσαρτηματα τα παθη καλειν εἰωθασιν· πνευματα τινα ταυτα κατ' οὐσιαν ὑπαρχειν προσηρτημενα τῃ λογικῃ ψυχῃ, κατα τινα ταραχον και συγχυσιν ἀρχικην· ἀλλας τε αὐ πνευματων νοθους, και ἑτερογενεις φυσεις προσεπιφυεσθαι ταυταις, οἱον λυκου, πιθηκου, λεοντος, τραγου· ὡν τα ἰδιωματα περι την ψυχην φανταζομενα, τας ἐπιθυμιας της ψυχης τοις ζωοις ἐμφερως ἐξομοιουν λεγουσιν.* — 4) Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 20, p. 342 seqq.

finden, durch welche er dieselbe als Strafe sich zugezogen hat. Ist so die Einigung des Geistes mit dem Leibe auch hier durch die Idee der Präexistenz und des Abfalles erklärt [1]): so ist es klar, daß dem Menschen als solchem schon von seinem Ursprung an das Böse innewohnen müsse, nicht blos deshalb, weil derselbe schon seine Entstehung dem Bösen, resp. dem selbstverschuldeten Herabsinken des Geistes in die Materie verdankt, sondern weil auch die leibliche Potenz, die dem Geiste in Folge des Herabsinkens als ein ihm fremdes und widernatürliches Lebenselement sich angefügt hat, etwas Böses ist, und nur in bösen Thaten sich äußern kann. Hieraus erklärt es sich denn auch, daß Basilides alle Leiden, welche der Mensch in diesem Leben zu erstehen hat, sammt und sonders als Strafen für das dem Menschen innewohnende Böse betrachtet, und selbst in dem Falle den Menschen für strafwürdig hält, wenn er auch gar nie wirklich etwas Böses gethan habe, weil ungeachtet dessen dennoch die Möglichkeit des Bösen und die Neigung zu diesem ihm innewohne, und schon dieser böse Wille strafbar sei [2]). Selbst das Martyrium erscheint dem Basilides unter diesem Gesichtspunkt der Strafe [3]), ja sogar die Leiden Christi sind hievon nicht ausgenommen [4]). Diese trübe Anschauungsweise suchte jedoch Basilides anderseits wieder damit zu mildern, daß er diese Strafen zugleich als Reinigungsmittel für den Geist auffaßte,

---

[1]) Clem. Alex. Strom. l. 4, c. 12, p. 578. *Ἀλλα τῳ Βασιλειδῃ ἡ ὑποθεσις προαμαρτησασαν φησι την ψυχην ἐν ἑτερῳ βιῳ, την κολασιν ὑπομενειν ἐνταυθα.* — [2]) Clem. Alex. Strom. l. 4, c. 12, p. 574 seqq. *Ὡς οὐν το νηπιον οὐ προημαρτηκος, ἠ ἐνεργως μεν οὐχ ἡμαρτηκος οὐδεν ἐν ἑαυτῳ, τῳ δε το ἁμαρτησαι ἐχον, ἐπαν ὑποβληθῃ τῳ παθειν, εὐεργετειται τε, πολλα κερδαινον δυσκολα· οὑτωσι δη, κἀν τελειος μηδεν ἡμαρτηκως ἐργῳ τυχῃ, πασχῃ δε και παθῃ, ταὐτο ἐπαθεν ἐμφερως τῳ νηπιῳ· ἐχων μεν ἐν ἑαυτῳ το ἁμαρτητικον, ἀφορμην δε προς το ἁμαρτηκεναι μη λαβων, οὐχ ἡμαρτανεν· ὡστ' οὐχ αὐτῳ το μη ἁμαρτησαι λογιστεον.....* — [3]) Clem. Alex. Strom. l. 4, c. 12, p. 574 seqq. p. 578. *Ἀλλα τῳ Βασιλειδῃ ἡ ὑποθεσις προαμαρτησασαν φησι την ψυχην ἐν ἑτερῳ βιῳ, την κολασιν ὑπομενειν ἐνταυθα· την μεν ἐκλεκτην, ἐπιτιμως δια μαρτυριου, την ἀλλην δε, καθαιρομενην οἰκειᾳ κολασει.* — [4]) Clem. Alex. Strom. l. 4, c. 12, p. 576 seqq. *εἰθ' ὑποβας και περι του Κυριου ἀντικρυς, ὡς περι ἀνθρωπου λεγει (Βασιλειδης). Ἐαν μεντοι παραλιπων τουτους ἁπαντας τους λογους, ἐλθῃς ἐπι το δυσωπειν με, δια προσωπων τινων, εἰ τυχοι, λεγων, Ὁ δεινα οὐν ἡμαρτεν· ἐπαθεν γαρ ὁ δεινα· ἐαν μεν ἐπιτρεπῃς, ἐρω· οὐχ ἡμαρτεν μεν, ὁμοιος δε ἠν τῳ πασχοντι νηπιῳ· εἰ μεντοι σφοδροτερον ἐκβιασαιο τον λογον, ἐρω ἀνθρωπον ὁντιν' ἀν ὠνομασῃς, ἀνθρωπον εἰναι, δικαιον δε τον θεον· Καθαρος γαρ οὐδεις, ὡσπερ εἰπε τις, ἀπο ῥυπου.*

eine Annahme, wodurch er dem Uebel, unter dessen Last der Mensch seufzt, doch wiederum eine lichtere Seite abzugewinnen suchte [1]).

§. 13.

Gehen wir hienach zu den ethischen Lehrsätzen des Basilides über, so geht aus der bisherigen Darstellung von selbst hervor, daß die negative Seite des sittlichen Lebens des Menschen ganz in dem Kampfe gegen jenes materielle Element sich concentriren müsse, welches dem Geiste in seinem Falle sich äußerlich angeklebt hat. Der Geist muß also die leiblichen Kräfte und Neigungen bekämpfen, und dadurch der Materie und des Sinnlichen immer mehr sich zu entledigen suchen [2]). Ein Mittel zur Erleichterung dieses Kampfes ist die Ehe, und darum beläßt Basilides der Ehe ihre Berechtigung, jedoch nur in der eben erwähnten Beziehung [3]). Aber das ist, wie gesagt, nur die negative Seite des sittlichen Lebens. Das positive Moment dagegen besteht im Glauben, welcher ausschließlich Sache des Geistes ist. Dieser Glaube ist jedoch nicht eine freie Unterwerfung des Geistes unter die von Gott geoffenbarte Wahrheit, sondern er gehört zur Natur des Geistes selbst [4]). Er ist sohin überhaupt nicht ein Produkt der Freiheit, sondern ein Prärogativ der Natur des Geistes. Der Geist ist nämlich vermöge seiner eigenen Natur mit dem göttlichen verbunden, und erfaßt dasselbe in unmittelbarer Schauung, ohne Beihilfe des discursiven Erkennens, und gerade in diesem unmittelbaren Verbundensein des Geistes mit dem Göttlichen und mit den Emanationen, die es aus sich hervorgehen läßt, besteht das Wesen des Glaubens, der den Menschen zur höchsten Stufe der Vollkommenheit erhebt, und ihn selbst den Engeln und Mächten unsichtbar und unbegreiflich macht [5]). — Der Glaube ist identisch mit der Schauung (*γνωσις*), und diese ist dem Geiste als solchem wesentlich, und nicht Etwas durch eigene Thätigkeit Erworbenes [6]).

---

1) Neander: Die gnostischen Systeme, p. 39 ff. — 2) Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 20, p. 342, *δει δε τῳ λογιστικῳ κρειττονας γενομενους της ἐλαττονος ἐν ἡμιν κτισεως φανηναι κρατουντας.* — 3) Ibid. l. 3, c. 1, p. 384 seqq. — 4) Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 3, p. 228 seqq. *φυσικην ἡγουνται την πιστιν οἱ ἀμφι τον Βασιλειδην· καθο και ἐπι της ἐκλογης τασσουσιν αὐτην, τα μαθηματα ἀναποδεικτως εὑρισκουσαν καταληψει νοητικῃ... ἐτι φασιν οἱ ἀπο Βασιλειδους, πιστιν ἁμα και ἐκλογην οἰκειαν εἰναι καθ' ἑκαστον διαστημα· κατ' ἐπακολουθημα δ', αὐ της ὑπερκοσμιου, την κοσμικην ἁπασης φυσεως συνεπεσθαι πιστιν. καταλληλον τε εἰναι τῃ ἑκαστου ἐλπιδι, και της πιστεως την δωρεαν.* — 5) Iren. adv. haer. l. 1, c. 23: Qui haec didicerit, et angelos omnes cognoverit, et causas eorum: invisibilem et incomprehensibilem eum potestatibus universi fieri. — 6) Clem. Alex. Strom. l. 5, c. 1, p. 8. — Die gleiche Lehre findet sich bekanntlich auch bei den

Ist dieses die Lehre des Basilides vom Menschen überhaupt, so ist es klar, daß sich hienach auch seine Christologie, sowie seine Erlösungstheorie bestimmen mußte, womit der Widerspruch mit der kirchlichen Lehre auch in diesem Gebiete gegeben war. Das Menschengeschlecht stand nach Basilides ursprünglich unter der Herrschaft jener Engel, welche die Welt gebildet hatten. Diese hatten die Herrschaft über die verschiedenen Völker der Welt unter sich getheilt; dem Fürsten derselben war das jüdische Volk zugefallen und dieser suchte nun auch die übrigen Völker demjenigen Volke zu unterwerfen, über welches er selbst herrschte. Die übrigen Engel leisteten Widerstand, und so kam es zum Streite und zur Unordnung. Da nun der höchste Gott dieses sah, sandte er den Menschen seinen eingebornen Nous zu Hilfe, um sie, da sie ja ihrer geistigen Natur nach einer höhern Abstammung waren, als diejenigen, von denen sie beherrscht wurden, nicht blos von der Herrschaft des Judengottes, sondern auch von der aller übrigen Engel, die mit jenem um die Herrschaft stritten, zu befreien, sie mit ihrer höhern Natur bekannt zu machen, und ihnen zugleich den Weg zu zeigen, auf welchem sie sich über die Engel selbst zu jenem höchsten Urquell emporheben könnten, dem sie nach ihrem geistigen Wesen ursprünglich entstammten. Zu diesem Zwecke nahm der Nous eine menschliche Scheingestalt an, und zeigte sich in dieser den Menschen. — Der Doketismus ist also hier offen ausgesprochen; und in der That vertrug auch der Basilidianische Dualismus keine andere Auffassung der Person Christi, als die doketische, weil eben die Leiblichkeit mit ihrem belebenden Princip hier als das wahrhaft und wesenhaft Böse sich darstellt, und daher eine wirkliche Vereinigung einer göttlichen Natur mit derselben undenkbar ist. Darum wurde denn auch nach Basilides nicht Christus selbst gekreuzigt, sondern Simon von Cyrene; Jesus wechselte nämlich die Erscheinungsform mit diesem, und so kam es, daß dieser statt seiner gekreuzigt wurde, er selbst aber unter der Gestalt des Simon von Cyrene der Kreuzigung zusah, und dann zum höchsten Gott wieder zurückkehrte. Die ganze Erlösung beschränkt sich somit einzig auf Lehre und Beispiel. — Das tiefere Moment derselben ist verloren [1]).

---

spätern Neuplatonikern. Auch sie setzten den Glauben über das discursive Denken, verstanden aber unter ersterm die unmittelbare Anschauung und Einigung mit Gott, wie Basilides. So sagt Proklus: Theol. Plat. l. 1, c. 25. *των θεων πιστις ἐστιν ἡ προς το ἀγαθον ἀῤῥητως ἑνιζουσα τα θεων γενη συμπαντα και δαιμονων και ψυχων τας εὐδαιμονας· δει γαρ οὐ γνωστικως, οὐδε ἀτελως το ἀγαθον ἐπιζητειν, ἀλλ' ἐπιδοντας ἑαυτους τῳ θειῳ φωτι και μυσαντας ὀντως ἐνιδρυεσθαι τῃ ἀγνωστῳ και κρυφιῳ των ὀντων ἑναδι· το γαρ τοιουτο της πιστεως γενος πρεσβυτερον ἐστι της γνωστικης ἐνεργειας..... ἡ δε γε των θεων πιστις ἁπασαν ὑπεραιρει γνωσιν.* Vgl. Denzinger: Relig. Erkenntniß Bd. 1, p. 298 ff. — [1]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 23. Eos autem,

§. 14.

Aber selbst diese auf ein so geringes Maß reducirte Wirksamkeit der Erlösung kommt nicht allen Menschen unmittelbar zu Gute, sie ist unmittelbar blos auf die Auserwählten beschränkt. Nach Basilides gibt es nämlich Auserwählte, welche vermöge der Vollkommenheit ihrer (geistigen) Natur selbst ihres Heiles gewiß sind, deren geistiges Wesen mithin von Natur aus so hoch steht, daß sein Eintritt in das höhere Geisterreich nach dem Tode des Leibes durch Nichts verhindert werden kann. Ihnen wohnt der Glaube, resp. die höhere Gnosis von Natur aus bei, und indem sie in dieser das positive Moment der ethischen Vollkommenheit in höchstem Maße besitzen, cessirt für sie das negative Moment der Sittlichkeit gänzlich. Ihnen ist daher in praktischer Beziehung Alles erlaubt, sie stehen über jedem Gesetze, und was sie auch immer thun mögen, es ist in Bezug auf Erreichung oder Nichterreichung ihrer höhern Bestimmung ganz gleichgiltig [1]). Der Glaube oder die Gnosis ersetzt Alles; denn indem sie in dieser Schauung unmittelbar mit der höhern übersinnlichen Region im Zusammenhang stehen, wird dasjenige, was in der sinnlichen Region ihrer menschlichen Natur sich vollzieht, zu einem für sie Fremden [2]). — Dagegen gibt es wiederum auch solche, die durch ihre

---

qui posterius continent coelum, angelos, qui etiam a nobis videntur, constituisse ea, quae sunt in mundo omnia, et partes sibi fecisse terrae, et earum, quae super eam sunt gentium. Esse autem principem ipsorum eum, qui Judaeorum putatur esse deus. Et quoniam hic suis hominibus, i. e. Judaeis voluit subigere reliquas gentes, reliquos omnes principes contrastetisse ei et contra egisse. Quapropter et reliquae residuae ruerunt gentes ejus genti. Innatum autem et innominatum patrem videntem perditionem ipsorum misisse primogenitum Nun suum, et hunc esse, qui dicitur Christus, in libertatem credentium ei. a potestate eorum, qui mundum fabricaverunt. In gentibus ipsorum autem apparuisse eum in terra hominem, et virtutes perfecisse. Quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem ejus pro eo: et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Jesus: et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam, et stantem irrisisse eos. Quoniam enim virtus incorporalis erat aeternus innati patris, transfiguratum, quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum, qui misit eum, deridentem eos, cum teneri non posset et invisibilis esset omnibus. Tertull. de praesc. haer. c. 46. — [1]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 23. Contemnere autem et idolothyta, et nihil arbitrari, sed sine aliqua trepidatione uti eis. Habere autem et reliquarum operationum usum indifferentem, et universae libidinis. — [2]) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 1, p. 386. *ταυτας παρεθημεν τας φωνας εἰς ἐλεγχον*

eigene Natur von dieser Auserwählung ausgeschlossen sind. Bei ihnen tritt daher das negative Moment der Sittlichkeit; weil das positive ihnen mangelt, in voller Kraft hervor; sie stehen ganz unter dem Joche des Gesetzes, und nur die unfreiwilligen Sünden können ihnen nachgelassen werden [1]. Zwar sind sie nicht gänzlich vom Heile ausgeschlossen, aber die Strafe, sofern diese, wie bereits erwähnt worden, zugleich auch reinigend ist, ist für sie der nothwendige Durchgangspunkt zur Erlangung des Heils. Und diese Strafe besteht in dem Schicksal der Metempsychose, dem sie nothwendig anheimfallen müssen, sofern diese Metempsychose die einzig mögliche Strafe ist [2].

Man sieht leicht, daß nach solchen Prämissen von einer wahren Freiheit des menschlichen Willens nicht mehr die Rede sein könne. Ist das geistige Princip im Menschen unmittelbar göttlicher Natur, und in dieser seiner Eigenschaft wesentlich zum Heile bestimmt, so ist dasselbe einer freien Selbstbestimmung zum Guten oder zum Bösen nicht mehr fähig [3], und das Gleiche muß auch von der sinnlichen Seele gelten, weil diese dem materiellen Princip entstammt, das nicht blos an sich nothwendig wirkt, sondern auch als wesentlich Böses sich charakterisirt. Und was ferner die letzten Dinge des Menschen betrifft, so muß selbstverständlich mit der Negation des wahren Todes und der wahren Auferstehung des Erlösers auch die Auferstehung der übrigen Menschen aufgegeben werden: und auch in dieser Beziehung ist Basilides hinter der Consequenz seines Princips nicht zurückgeblieben, indem er die Auferstehung des Fleisches ebenso, wie so vieles Andere, entschieden in Abrede stellte. In der That stellt sich in seiner Theorie die Auferstehung des Fleisches, auf welche die kirchliche Lehre so großes Gewicht legt, als schlechterdings unstatthaft dar. Denn wenn die Materie und das Leibliche überhaupt als das in sich Böse gilt, und die Einigung der Seele mit dem Leibe den Charakter der Strafe in sich schließt: so kann der Geist, wenn er einmal sein Ziel erreicht hat, nicht mehr dem Schicksale einer neuen Verbindung mit dem Leibe anheimgegeben werden, ohne dadurch eo ipso wieder dem Uebel und der Unglückseligkeit zu verfallen; abgesehen davon, daß eine ewige Materie, die im wesentlichen Gegensatze zum Geistigen steht, einer höhern Verklärung unmöglich fähig sein kann. Es ist mithin nur consequent, wenn Basilides seiner Lehre durch die Negation der Auferstehung die Krone aufsetzt [4].

των μη βιουντων ὀρθως Βασιλειδιανων, ὡς ἡτοι ἐχοντων ἐξουσιαν και του ἀπαρτανειν δια την τελειοτητα, ἡ παντως γε σωθησομενων φυσει, κἀν νυν ἁμαρτωσι, δια την ἐμφυτον ἐκλογην. — [1] Clem. Alex. Strom. l. 4, c. 24, p. 648. — [2] Orig. in Matth. 38. Non esse alias peccatorum poenas, nisi transcorporationes animarum post mortem. — [3] Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 3, p. 230. — [4] Iren. adv. haer. l. 1, c. 23. Tertull. de praescr. haer. c. 46.

§. 15.

Das wäre also das erste ausgebildetere System, das uns auf der Linie des Gnosticismus begegnet. Wir sehen aus demselben, wie das tiefe Bewußtsein von der Sündhaftigkeit des Menschen den Urheber dieses Systems soweit gehen ließ, daß er dem Bösen ein eigenes Princip in der menschlichen Natur zuwies, und so auf den alten idealistischen Dualismus wieder zurückgriff, den das Christenthum bereits überwunden hatte. So war das Böse als eine für sich bestehende, unüberwindbare Macht hingestellt, und ein mit sich selbst zerfallenes, an sich selbst und an der göttlichen Gnade verzweifelndes Gemüth konnte sich mit dem Bewußtsein beruhigen, daß das Böse ohne sein Zuthun ihm anhafte, und daß es über diesen kosmischen Fatalismus sich nun einmal nicht erheben könne. Aber, wie Möhler ganz richtig bemerkt[1]), gerade dadurch, daß das Böse dem Bereich der Freiheit entzogen, und zu einer finstern kosmischen Macht hinaufpotenzirt wurde, mußte die Größe der persönlichen Sünde verschwinden; denn nun konnte dieselbe nicht mehr als freie Selbstüberhebung des menschlichen Willens über das göttliche Gesetz dastehen, sondern nur mehr als eine spontane, im tiefsten Grunde unfreie Aeußerung des bösen Princips im Menschen sich charakterisiren. Der Stachel der Sünde hatte so seine Spitze verloren, und in Folge dessen kann es nicht mehr auffallen, wenn dieselbe zuletzt zu Etwas ganz Gleichgiltigem herabsank. Wenn ferner das böse Princip im Menschen als eine unüberwindliche Macht dasteht, die stets in sündhafte Handlungen hervorbricht, so kann das gute Princip im Menschen — der Geist — sein Heil nicht im praktischen Gebiete oder in den Werken suchen; — diese gehören ohnedieß nur der sinnlichen Welt an, und das Dasein in dieser ist ja für den Geist an sich schon ein nicht sein sollendes; — der Geist muß sich vielmehr aus dem Gebiete der sinnlichen Wirklichkeit zurückziehen, um in der Schauung jene übersinnliche Region, der er entstammt, zu erfassen, und es sich in dieser Schauung zugleich zum klaren Bewußtsein zu bringen, daß er selbst jener übersinnlichen Region wesentlich angehöre, daß er, obgleich im Bereiche der Sinnenwelt weilend, doch ein wesentliches Glied der übersinnlichen Welt sei, und dieses zu sein nun und nimmermehr aufhören könne. Nur in diesem Bewußtsein, in diesem Wissen (γνωσις) des Geistes darum, daß er wirklich eine Emanation des guten Gottes sei, und darum nicht verloren gehen könne, kann das Heil desselben gegründet sein; — die Werke müssen sich von diesem Standpunkte aus als etwas ganz Indifferentes darstellen, und können nur in Bezug auf jene irgend welchen Werth haben, die vermöge ihrer Natur auf die Höhe jenes

---

[1]) Vgl. Möhler, Symbolik (6. Aufl.) §. 27, p. 245 ff.

Standpunktes nicht gestellt sind. Wenn Plato vermöge des mystisch-idealistischen Charakters seines Systems das Wesen des Guten in das Wissen um das Gute, resp. in die Schauung der Idee des Guten setzte, und die übrigen Tugenden nur als Ausflüsse aus dieser Einen Ur- und Grundtugend betrachtete, so sind ihm die Gnostiker, und hier zunächst Basilides auch hierin nachgefolgt, und nachdem sie sich einmal die höhern Obersätze seines Systems angeeignet hatten, konnten sie auch nicht anders, wenn sie nicht Gefahr laufen wollten, auf halbem Wege stehen zu bleiben. Natürlicherweise mußte aber dann auch dieses Princip eine christliche Färbung annehmen, und dieses geschah dadurch, daß der Begriff des christlichen Glaubens mit der Idee jener unmittelbaren Gnosis sich verschmolz, und beide als Eins betrachtet wurden. — Damit mußte freilich die ganze tiefere Bedeutung des christlichen Erlösungsgeheimnisses verloren gehen; denn wie sollte noch von einer Tilgung des Bösen durch das Leiden und den Tod des Erlösers die Rede sein können, wenn das Böse eine für sich bestehende ewige Macht ist, die selbst durch die weltbildenden göttlichen Mächte nur eingedämmt, nicht aber überwunden werden kann, und fortwährend im Kampfe mit ihnen liegt. Nur darin kann der wesentliche Zweck der Erlösung bestehen, daß die Auserwählten zum Glauben oder zur Gnosis geführt werden, daß also der Geist in ihnen erregt und zum zuversichtlichen Bewußtsein seiner Auserwählung erhoben wird. Zu diesem Zwecke reichte in der Person des Erlösers eine menschliche Scheingestalt hin, und es brauchte nicht Etwas angenommen zu werden, was mit den dualistischen Obersätzen der ganzen Lehre unmöglich hätte in Einklang gebracht werden können. War jedoch einmal die Erlösungslehre in dieser Weise umgestaltet, so konnte das Erscheinen des Erlösers wissenschaftlich nur mehr dadurch motivirt werden, daß vor seiner Erscheinung der menschliche Geist, weil zu tief in den Kampf der kosmischen Kräfte verstrickt, auch zu sehr der Herrschaft des bösen Princips anheimgegeben war, als daß er sich zu jener höhern Gnosis oder zum Glauben hätte erheben können. Die beiden großen Hälften der Geschichte mußten daher dadurch sich charakterisiren, daß in der Einen das böse Princip die überwiegende Herrschaft besaß, während in der andern das gute Princip mehr in den Vordergrund trat, und die Geister der Auserwählten zu jener höhern Gnosis erhob, die sie zugleich über Sitte und Gesetz stellte. Daß hiemit die christliche Lehre von der Erbsünde nicht mehr zusammenbestehen konnte, versteht sich von selbst. Dieselbe mußte sich eben so nothwendig in der platonischen Präexistenzlehre verflüchtigen, wie diese selbst ehedem aller Wahrscheinlichkeit nach einer falschen Auffassung der Lehre von der Erbsünde ihre Entstehung verdankt hatte. Ebenso mußte das Martyrium seine Bedeutung verlieren, und konnte nur mehr als eine ehrbare Strafe für vergangene Sündhaftigkeit erscheinen; denn die Läugnung des Gekreuzigten war ja selbst das Zeichen einer höhern Gnosis, der Erkenntniß nämlich, daß in der That nicht Christus selbst, sondern ein an-

derer statt seiner und in seiner Gestalt gekreuzigt worden sei[1]). So ergaben sich alle Folgesätze dieses Systems ganz nothwendig aus dem Grundprincip des kosmischen und psychischen Dualismus, auf welchem es sich aufbaut, und wenn wir zuletzt auch noch der Lehre von der Seelenwanderung, sowie der Negation der Auferstehung begegnen, so können wir, wie schon gesagt, hierin nur den Schlußstein des Ganzen erblicken[2]).

§. 16.

Wenden wir uns nach Darstellung des Basilidianischen Systems zur Lehre des Saturnin, so war derselbe ebenso, wie Basilides, ein Schüler des Menander[3]), unterscheidet sich aber dadurch von diesem, daß er mit den platonisch-philonischen Lehrelementen auch die des Parsismus vermengte, was wir bei diesem nicht gefunden haben. Denn bei ihm tritt das böse Princip personificirt auf, und wird als Satan bezeichnet, der den höhern göttlichen Kräften persönlich gegenübersteht und sie bekämpft[4]). Ob nun unter diesem Satan die in der Materie waltende Bewegungs- und Lebenskraft zu verstehen sei, oder ob ihn Saturnin als den Beherrscher des Reiches der Materie aufgefaßt habe, läßt sich mit Gewißheit nicht bestimmen. So viel ist gewiß, daß diese Personificirung der dem Göttlichen gegenüberstehenden Natur schon eine gewisse Verflüchtigung der Materie im Geistigen involvirt, und daher das System des Saturnin einem höhern Grade des Idealismus schon näher rückt, als dieses in Bezug auf die Basilidianische Lehre der Fall ist. —

Saturnin stellt an die Spitze des All's einen unbekannten Vater, aus welchem eine Reihe von Geistern — Engel oder Kräfte genannt — emaniren. Die letzten sieben Engel, welche diese göttliche Emanationskette abschließen, haben die Welt gebildet, und Alles, was in ihr ist. Darunter ist denn auch der Mensch. Von der höchsten Kraft hat ein leuchtendes Lichtbild zu den weltschöpfenden Engeln herabgestrahlt, und um dieses Bild festzuhalten, haben sie beschlossen, den Menschen nach diesem Bilde zu schaffen. Aber das Gebilde,

---

[1]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 23. Et liberatos igitur eos, qui haec sciant, a mundi fabricatoribus principibus, et non oportere confiteri eum, qui sit crucifixus, sed eum, qui in hominis forma venerit, et putatus sit crucifixus, et vocatus sit Jesus, et missus a patre, uti per dispositionem hanc opera mundi fabricatorum dissolveret. Si quis igitur, ait, confitetur crucifixum, adhuc hic servus est, et sub potestate eorum, qui corpora fecerunt. Qui autem negaverit, liberatus est quidem ab his, cognoscit autem dispositionem innati patris. — [2]) Ueber des Basilides Lehre vgl. auch Epiphan. c. haer. Haer. 24. — Theodoret. Haer. fab. l. 1, c. 5. — Neander, Gnostische Systeme, p. 28 ff. — [3]) Er war geboren und lebte zu Antiochia in Syrien (um 125); seine Glanzperiode fällt in die Regierung Hadrians. — [4]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 22.

das sie zu Stande brachten, konnte bei ihrer eigenen Unvollkommenheit ebenfalls nur ein unvollkommenes sein. Es konnte sich nicht erheben, sank auf die Erde und kroch wie ein Wurm. Da erbarmte sich seiner die höchste Kraft, und da der Mensch nach ihrem eigenen Bilde geschaffen war, sandte sie einen Funken ihres eigenen geistigen Wesens in ihn herab, und so wurde der Mensch erst zum Menschen. Der Geist des Lebens von oben brachte auch in ihn das höhere geistige Leben, und hob ihn aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit seiner Natur empor. Dieser höhere Lebensfunke kehrt denn auch allein nach dem Tode wiederum in die geistige Region zurück, alles Uebrige im Menschen fällt der Auflösung anheim. Eine Auferstehung gibt es nicht [1]).

Wir haben also hier wiederum, wie in kosmischer, so auch in psychischer Beziehung denselben idealistischen Dualismus, welcher uns bei Basilides begegnet ist. Der Mensch, wie er gebildet ist von den untern göttlichen Kräften, ist schon lebendig, er hat mithin schon eine Seele, aber das ist noch nicht die geistige Seele; er kriecht noch auf der Erde, wie ein Wurm, er ist noch Thier. Erst später vereinigt sich mit der thierischen Leibseele die geistige Seele, und wie die erstere von den untergeordneten göttlichen Kräften gebildet wird, so stammt die letztere von dem höchsten Gott. Der Platonismus und Philonismus ist hier offenbar nicht zu verkennen. Das Gleiche findet aber auch Statt in Bezug auf das Verhältniß, in welches Saturnin die beiden Lebensprincipe im Menschen zu einander setzt. Wenn nämlich der Mensch aus dem beseelten Leibe und aus dem Geiste besteht, der Leib aber der Materie entnommen ist, in welcher der Satan haust, so ist auch er, schon vermöge seiner Natur, in den allgemeinen Weltantagonismus verschlungen, und der Geist muß den Kampf gegen die Materie und gegen seine eigene Leiblichkeit ebenso bestehen, wie die höhern göttlichen Kräfte den Satan zu bekämpfen haben, der in der Materie waltet und ihnen stets Widerstand leistet. So ist für den Geist seine Verbindung mit der Leiblichkeit keineswegs etwas Gutes und

---

[1]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 22. Saturninus quidem similiter ut Menander, unum patrem incognitum omnibus ostendit, qui fecit angelos, archangelos, virtutes et potestates. A septem autem quibusdam angelis mundum factum et omnia, quae in eo. Hominem autem angelorum esse facturam, desursum a summa potestate lucida imagine apparente, quam cum continere non possent, inquit, eo statu, qui statim recurrerit sursum, adhortati sunt semetipsos dicentes: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Qui cum factus esset et non potuisset erigi plasma per imbecillitatem angelorum, sed quasi vermiculus scarizaret, miserantem ejus desuper virtutem, quoniam in similitudinem ejus esset factus, emisisse scintillam vitae, quae erexit hominem et articulavit, et vivere fecit. Hanc igitur scintillam vitae post defunctionem recurrere ad ea, quae sunt ejusdem generis, dicit. Et reliqua, ex quibus facta sunt illa, resolvi. Tertull. de praescr. haer. c. 46. —

Wünschenswerthes, sondern vielmehr das Gegentheil hievon, und darum ist auch alles Dasjenige schlechterdings zu verwerfen, was den Geist in dieses Unglück verstrickt. Und das ist besonders die Ehe und die fleischliche Zeugung. Beides ist deshalb ein Werk des Teufels, und kann in keiner Weise gebilligt werden [1])

§. 17.

Ueber die Menschen herrschte vom Anfange an der Judengott, welcher einer von jenen Engeln war, die die Welt gebildet haben. Allein er vermochte einerseits dieselben nicht genügend gegen die Angriffe des Satans zu schützen, und andererseits war es auch ungeziemend, daß er als eine so tief stehende göttliche Kraft über die Menschen herrschte, die da des höhern göttlichen Lebensfunkens theilhaftig geworden waren. Aus diesen Gründen nun sandte der gute Gott — der unbekannte Vater — seinen Sohn Christus in die Welt, um nicht blos das Reich des Judengottes zu zerstören, sondern auch den Menschen, die den höhern Lebensfunken in sich trugen, und darum an ihn glaubten, im Kampfe gegen das Böse zu Hilfe zu kommen, und ihnen den Weg zu zeigen, auf welchem sie sich vom Bösen befreien könnten. Aber dieser Erlöser erschien nur in einer menschlichen Scheingestalt, sein Körper war nur ein Scheinkörper, und es war dieses auch nicht anders möglich, weil Christus mit der an sich unreinen Materie nicht in unmittelbare Verbindung treten konnte, ohne sich selbst zu beflecken. — Die Erlösung involvirt mithin auch hier keine innere Umgestaltung des Menschen, sondern nur eine durch die Lehre erwirkte Unterstützung desselben im Kampfe gegen das Böse [2]).

Doch nicht alle Menschen haben den höhern Geistesfunken von dem höchsten Gotte empfangen. Es gibt vielmehr zwei Arten von Menschen, solche, die von Natur aus gut, und solche, die ebenfalls von Natur aus böse sind. Nur die Guten haben das göttliche Pneuma von dem guten Gott empfangen, den Bösen dagegen ist es versagt geblieben. Und gerade dadurch sind eben die einen wesentlich gut, die andern wesentlich bös [3]). Wir finden somit hier

---

[1]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 22. Nubere autem et generare a Satana dicunt esse. c. 30. — [2]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 22. Salvatorem autem ignotum demonstravit et incorporalem, et sine figura, putative autem visum hominem. Et Judaeorum deum unum ex angelis esse dixit, et propter hoc, quod dissolvere voluerit patrem ejus omnes principes, advenisse Christum, ad destructionem Judaeorum dei, et ad salutem credentium ei: esse autem hos, qui habent scintillam vitae ejus. Tertull. de praescr. haer. c. 46. — [3]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 22. Duo enim genera hic primus hominum plasmata esse ab angelis dixit, alterum quidem nequam, alterum autem bonum. Et quoniam daemones pessimos adjuvabant, venisse salvatorem ad dissolutio-

die analoge Ausscheidung zwischen Auserwählten und Verworfenen, wie bei Basilides. Werden die Guten von dem guten Gott und seinen Mächten im Kampfe gegen das Böse unterstützt, so wird dagegen den Bösen vom Satan Hilfe geleistet, und im Vereine mit diesem bekämpfen sie dann die Guten, so daß also auch im Schooße des Menschengeschlechtes selbst jener allgemeine Streit sich fortspinnt, der im kosmischen und psychischen Gebiete waltet, ein Streit, der nie ein Ende erreichen wird. —

Wir sehen, die Analogie zwischen den Lehrsätzen der Saturninischen und Basilidianischen Lehre ist unverkennbar. Beide müssen daher nach dem gleichen Princip beurtheilt werden. Wenn auch die Materie bei Saturnin in einer mehr vergeistigten Form auftritt, als dieses bei Basilides der Fall ist, so hat dieses Moment dennoch keinen wesentlichen Einfluß auf die ganze Gestaltung seiner Lehre ausgeübt, denn die einzelnen Lehrsätze derselben sind fast identisch mit denen des Basilides. Wir können uns daher jeder weitern Reflexion über dieses System enthalten, indem dasjenige, was wir von der Lehre des Basilides gesagt haben, im Allgemeinen auch von ihr gilt. Nur das ist bemerkenswerth, daß hier die Ehe und die fleischliche Zeugung, in richtiger Consequenz mit den höhern Obersätzen der ganzen Lehre, schlechterdings verworfen wird, während Basilides dieselbe wenigstens als Heilmittel gegen die Ausschreitungen der Sinnlichkeit noch in ihrem Rechte belassen hatte. In diesem Punkte dachte Saturnin offenbar folgerichtiger, als Basilides [1]).

Hatte also Saturnin in der Verwerfung der Ehe und der Zeugung ein höheres sittliches Element zu gewinnen, und in der doketischen Auffassung der Person Christi ein tieferes christliches Bewußtsein zu bewähren gesucht, so stand er, wenn ihm gleich beides nicht gelang, in jeder Beziehung weit über Carpocrates, den wir hier blos im Vorübergehen erwähnen, weil seine Lehre durchweg alles wissenschaftlichen Gehaltes entbehrt [2]). Carpocrates läßt Christus als einen bloßen Menschen gelten, der auf natürlichem Wege erzeugt worden sei, und dem es jeder Mensch in seinem Leben und in seinen Werken nicht blos gleich, sondern sogar zuvor thun könne [3]). Er hob alles und jedes natürliche Sittengesetz auf, und behauptete, der Unterschied zwischen Gut und Bös beruhe nur auf dem Dafürhalten und auf der Uebereinkunft der Menschen. In der höhern Gnosis besitze der Mensch Alles, was er zu seiner ethischen Vollkommenheit bedürfe, alles Uebrige sei gleichgiltig. Carpocrates predigte hienach absolute Freiheit der Leidenschaft, Weibergemeinschaft und Güter-

---

nem malorum hominum et daemonum, ad salutem autem bonorum. —
[1]) Vgl. über Saturnin's Lehre auch Theodoret. Haeret. fabul. l. 1, c. 4. — Epiphan. c. haeres. Haer. 23. — Neander: gnostische Systeme p. 269 ff. —
[2]) Er war ein Alexandriner von Geburt, und Zeitgenosse des Basilides und Saturnin. — [3]) Tertull. de praescr. haer. c. 48.

gemeinschaft; Ehe und Privateigenthum beruhten ihm nur auf dem menschlichen Gesetze[1]. Er huldigte der Lehre von der Präexistenz und Seelenwanderung, aber so, daß er als Zweck der Verbindung der Seele mit dem Leibe die Ausübung jeglicher Art von Wollust bezeichnete, und nur jenen das Schicksal der Metempsychose androhte, welche diese ihre Lebensaufgabe nicht vollkommen erfüllt haben, und daher das Fehlende noch nachzutragen genöthigt sind[2]. So artete in Carpocrates die falsche Gnosis bereits in absolute Antinomie aus, eine Antinomie, die in dem Princip dieser Gnosis angelegt ist, und folglich aus ihr, wie theoretisch, so auch geschichtlich nothwendig hervorgehen mußte. Und was die Carpocratianer lehrten, das übten sie auch in der That. Wir brauchen nur auf die abscheulichen Orgien hinzuweisen, die sie nach dem Zeugnisse der ältesten Väter bei ausgelöschten Lichtern zu feiern pflegten[3]. Was Basilides nur den Auserwählten gestattete, das trugen die Carpocratianer auf alle Menschen ohne Ausnahme über, und damit trat die innere Unsittlichkeit der häretischen Gnosis offen zu Tage. Das christliche Princip war dadurch vollständig beseitigt, und an seine Stelle war eine Richtung getreten, von der sich die alte heidnische Philosophie stets möglichst fern zu halten gesucht hatte[4].

2. Valentinische Lehre.

§. 18.

Die Valentinische Lehre[5] charakterisirt sich im Gegenhalte zu den zwei vorausgehenden gnostischen Lehrsystemen dadurch, daß der mystische Idealismus, der in diesen noch in der unvollendeten Form eines kosmischen Dualismus auftritt, in ihr die relativ höchste Stufe erreicht, indem hier an die Stelle des kosmischen eine Art theologischen Dualismus tritt, der den von Basilides und Saturnin festgehaltenen kosmischen Gegensatz in das Wesen Gottes selbst einträgt, und so zum ausgesprochenen Pantheismus in dualistischer Form sich gestaltet. Das göttliche Sein sucht aus der ursprünglichen Unmittelbarkeit und aus dem ursprünglichen

---

1) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 2, p. 388 seqq..... p. 396. — 2) Iren. adv. haer. l. 1, c. 24. Tertull. de anim. c. 35. — 3) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 2, p. 394. — 4) Ueber Carpocrat. Lehre vgl. auch Theodoret. haeret. fab. l. 1, c. 7. — Epiphan. c. haer. Haer. 27. — August de haeres. 7. — 5) Valentin, von Geburt ein Aegyptier, und Zeitgenosse des Basilides, wurde von jüdischen Aeltern geboren, und im Christenthume erzogen. Von Alexandria begab er sich um das Jahr 140 nach Rom, wo er dreimal aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Von Rom ging er nach Cypern, und bildete sich einen zahlreichen Anhang. Seine Lehre wollte er von einem gewissen Theodas, einem Schüler des Apostels Paulus, erhalten haben.

Unbewußtsein zur vollendeten Wirklichkeit zu gelangen, vermag dieses aber nur dadurch, daß es den in ihm selbst ursprünglich angelegten Gegensatz aus sich hervortreibt, ihn in seiner ganzen Ausdehnung wirklich werden läßt, und dann, wenn er dieses geworden ist, ihn wieder in sich zurücknimmt, und in sich bindet. Zur Verwirklichung dieses Gegensatzes muß in dem vorliegenden Systeme die Idee des Abfalles dienen, sowie die Zurücknahme des Gegensatzes in die göttliche Einheit hinwiederum unter der Idee der Versöhnung auftritt. Und wenn jener Abfall die Entstehung der Welt involvirt, so geschieht dagegen die Wiederversöhnung des Abgefallenen in und durch die Erlösung. So werden sowohl die Weltschöpfung, als auch die Erlösung zu den zwei wesentlichen Momenten jenes theogonischen Processes umgestaltet, in welchem Gott sich selbst zur vollendeten Wirklichkeit entwickelt. Die nächste Voraussetzung, an welche sich Valentin in dem Aufbau seines Systems anlehnte, war die platonisch-philonische Lehre; denn bei ihm finden sich ebenso, wie bei Plato, die allgemeinen Begriffe als solche sämmtlich hypostasirt, wo sie dann in dieser ihrer Hypostasirung über der Erscheinungswelt stehen, und als göttliche Emanationen hervortreten [1]). Aber eben weil Valentin den kosmischen Dualismus des Plato zum theologischen Dualismus forttreibt, geht er weit über den letztern hinaus, und nähert sich dem Aeußersten in dieser Richtung an, weßhalb man das Valentinianische System theoretisch mit Recht als eine Uebergangsstufe vom Platonismus zum spätern Neuplatonismus bezeichnen kann. — Wir wollen hier wiederum zuerst die höhern Obersätze der Valentinischen Lehre entwickeln, und dann auf sein anthropologisches System im Besondern übergehen. —

Finden wir schon bei Basilides und Saturnin die Verbindung Gottes mit der Welt durch eine Reihe von Kräften vermittelt, die aus Gott emaniren, so läßt auch Valentin aus dem unbegreiflichen, unsichtbaren, ewigen und unerzeugten Gott, dem Bythos, eine Reihe von dreißig Aeonen ausströmen, welche mitsammen das göttliche Pleroma bilden. Mit dem Bythos war die Sige, und aus der Ehe beider entsprang der Nous und die Aletheia, die ebenso wiederum den Logos und die Zoe erzeugten, aus welchen zuletzt der Anthropos und die Ekklesia hervorgingen. Aus dem Logos in Verbindung mit der Zoe emanirten dann weitere zehn, und aus dem Anthropos in Verbindung mit der Ekklesia weitere zwölf Aeonen, und zwar stufenweise, die einen aus den andern, indem diese Emanation immer wieder durch eine neue Zeugung vermittelt war, zu welcher stets je ein männlicher und je ein weiblicher Aeon concurrirten. So war das Pleroma vollendet nach der Norm der heiligen Zahlen von Acht, Zehn und Zwölf [2]). — Jedoch nur der eingeborne Nous erkennt den Bythos, den übrigen Aeonen ist diese Erkenntniß

---

1) Iren. adv. haer. l. 2, c. 19, p. 86. — Tertull. de anim. c. 18. —
2) Tertull. de praescr. haer. c. 33.

versagt; allein eben dadurch wird in ihnen das Verlangen erregt, den Vater zu schauen, und dieses Verlangen ist in dem letzten Aeon, der Weisheit, so mächtig, daß er in diesem Verlangen sich beinahe auflöst, und eben dadurch, sofern er ein weiblicher Aeon ist, eine formlose Substanz gebiert, analog dem Menstruum eines Weibes. Durch den Horos jedoch, welchen der Vater sendet, wird die Weisheit vor der Auflösung bewahrt, und in ihr rechtes Verhältniß wieder eingesetzt; jene Fehlgeburt aber, oder jene formlose Substanz, die sie geboren, wird von dem Horos aus dem Pleroma ausgestoßen, und sinkt in das Leere, in das Kenoma herab. Dann emaniren aus dem Bythos in seiner Ehe mit der Sige zwei neue Aeonen, die sich ebenfalls wie Mann und Weib verhalten, Christus und der heil. Geist, und diese klären die übrigen Aeonen über ihr Verhältniß zum Bythos auf, und stellen so die Ordnung unter ihnen vollständig wieder her. In der Freude hierüber erzeugen dann alle übrigen Aeonen miteinander einen neuen Aeon von vorzüglichen Eigenschaften, nämlich den Jesus, der auch Soter, Christus und Logos genannt wird, sowie eine Schaar von Engeln, welche gewissermaßen den Hofstaat des letztern bilden. —

§. 19.

Das Alles vollzieht sich im Pleroma. Nun hat sich aber jener erste vom Bythos und von der Sige erzeugte Christus auch der unförmlichen Substanz, Achamot genannt, die von dem Horos in das Kenoma war hinabgestoßen worden, erbarmt, und indem er in Kreuzesform zu ihr sich ausdehnte, hat er ihr Wesenheit und Form gegeben, worauf er sich dann wieder in das Pleroma zurückzog. Als nun aber die Achamoth das Licht fühlte, welches der Christus in ihr zurückgelassen hatte, ist das Verlangen in ihr rege geworden, ebenfalls in's Pleroma einzugehen; da sie jedoch vom Horos daran verhindert wurde, hat sie mit der Freude zugleich auch Furcht, Traurigkeit und Verzweiflung überkommen, und diese Affekte sind der ursprüngliche Stoff, aus welchem die Dinge der Welt bestehen. In dem Affekte des Verlangens nämlich gebar sie die animalische Natur, die sich im Demiurg concentrirte, die übrigen Affekte dagegen sind die Substanz der materiellen Natur, deren Mittelpunkt die dämonische Natur bildet. So entsteht aus den Thränen der Achamot das Wasser; aus dem Affekte der Freude das Licht, und aus dem Gefühle der Furcht die condensirte Materie [1]). Jedoch nicht an und für sich schon sind diese Affekte der Stoff der weltlichen Dinge, sondern sie werden dieses erst in ihrer Trennung von der Achamot, wie diese Trennung vom Soter vollzogen wird [2]). In ihrer Angst nämlich hat die Achamot den

---

[1]) Iren. adv. haer. l. 2, c. 10. Tertull. adv. Valent. c. 10. 15. —
[2]) Iren. adv. haer. l. 2, c. 37.

Christus gebeten, daß er ihr höheres Licht gewähren möge, und dieser hat denn auch den Aeon Jesus mit seinen Engeln ihr zu Hilfe gesendet, um ihre Affekte von ihr selbst zu trennen, und sie dadurch aus unkörperlichen Affekten in die animalische und materielle Wesenheit übergehen zu lassen. Die Achamot aber hat in heißer Liebe von dem Lichte dieses Jesus und seiner Engel empfangen, und in Folge dessen die geistige Natur geboren, ähnlich der Natur jener Engel, welche den Soter umgeben. So ist die Achamot die Mutter einer dreifachen Natur, der materiellen, deren Mittelpunkt die dämonische Natur ist, dann der animalischen, die im Demiurg sich concentrirt, und endlich der geistigen Natur. Aus dieser dreifachen Natur besteht denn nun auch die sinnliche Welt im Gegensatz zur übersinnlichen [1]). Ist jedoch die Achamot die allgemeine Mutter der weltlichen Dinge, so hat dagegen der Demiurg, nachdem er von seiner Mutter in's Dasein geboren war, die materielle Natur zur Welt gebildet, in welcher Beziehung er mithin als der Urheber wie der Welt, so auch des Teufels bezeichnet werden kann [2]). Das Vorbild, nach welchem er in dieser Weltbildung wirkte, war das Pleroma selbst; und ihm ist daher auch die sinnliche Welt nachgebildet [3]). Doch nur unbewußt war er nach diesem Vorbilde wirksam; er kannte es selbst nicht, und konnte es nicht kennen, weil er eben nur animalischer Natur ist; er kennt nicht einmal seine eigene Mutter [4]). — Die Achamot hat nun, nachdem die Welt gebildet ist, ihren Wohnsitz in der Mitte zwischen dem Pleroma und der sinnlichen Welt; der Demiurg dagegen wohnt im Himmel, der Herr der Welt endlich, — der Dämon — haust im Gebiete der Materie, also auf der Erde [5]).

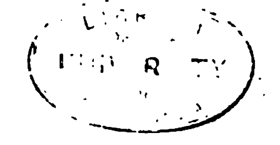
In der That, weiter können die Träumereien eines überschwenglichen mystischen Idealismus nicht mehr getrieben werden. Wir glaubten sie aber hier vollständig wiedergeben zu müssen, weil nur dadurch die anthropologische Lehre der Valentinianer ihr rechtes Verständniß gewinnen kann. Sieht man der phantastischen Oberfläche, die dieses System darbietet, tiefer auf den Grund, so ist es klar, daß es darauf ausgeht, das Materielle als einen Ausfluß des Geistigen festzuhalten, oder vielmehr jenes als das unterste, am meisten depotenzirte Glied der geistigen Emanationskette, gleichsam als einen erloschenen Geist hinzustellen, und so die dualistische Entgegensetzung zweier ewiger

---

[1]) Tertull. adv. Valent. c. 17. — [2]) Tertull. adv. Valent. c. 22. Ex nequitia enim moeroris illius deputatur (diabolus), ex qua angelorum et daemonum, et omnium spiritualium malitiarum genituras notant; et tamen diabolum quoque opus demiurgi affirmant et Munditenentem appellant, et superiorum magis gnarum defendunt, ut spiritalem natura, quam Demiurgum, ut animalem. — [3]) Iren. adv. haer. l. 2, c. 20. 21. — [4]) Ibid. l. 2, c. 31. c. 5. 6. — [5]) Die ausführliche Darstellung dieser ganzen Lehre vid. Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 3 seqq...... p. 10. p. 15 seqq. Vgl. c. 5. 6. — Tertull. de praescr. haer. c. 49. — adv. Valent. c. 7 seqq...... 23.

Principien zu beseitigen. Je weiter nämlich die Emanationsglieder von dem Urquell der Emanation sich entfernen, um so schwächer wird nach den Valentinianern das Ideale in ihnen, desto unvollkommener wird daher auch die Erkenntniß (γνωσις) des Urgrundes, aus dem sie entspringen, in ihnen: bis endlich an der äußersten Gränze diese Erkenntniß gänzlich verschwindet, und nur Finsterniß und Unwissenheit übrig bleibt. Und gerade darin, daß über eine bestimmte Gränze hinaus in den Emanationsgliedern die Erkenntniß verschwindet, und absolute Unwissenheit an ihre Stelle tritt, besteht nach ihrer tiefern Bedeutung jene Ausstoßung der Achamoth aus dem Pleroma durch den Horos, welcher die Erscheinungswelt ihre Entstehung verdankt [1]), weshalb denn auch die Valentinianer die Unwissenheit als das Grundübel und als die Ursache alles weitern Uebels bezeichneten [2]), weil aus ihr die Materie entsprang, die den Keim aller Uebel in sich trägt [3]). Aber freilich mußte doch auch in dieser Auffassung wieder ein Punkt angenommen werden, wo die Erkenntniß in der Aeonenreihe erlischt, und da dieses nicht möglich war ohne ein plötzliches Abbrechen der Continuität jener Reihe gerade an jenem Punkte, wo die Erkenntniß erlischt: so mußte sich nothwendig mit der Idee der Emanation auch die eines Abfalles der äußersten Glieder der Emanationskette von dieser verbinden. Und so zerreißt sich das göttliche Sein im Laufe seiner eigenen Entwicklung mit einer in ihm selbst begründeten Nothwendigkeit in zwei Gegensätze, die dann beide im weitern Processe zu ihrer vollen Wirklichkeit sich entfalten. Allein diese dualistische Selbstzerreißung in zwei Gegensätze wäre selbst wiederum nicht möglich, wenn diese Gegensätze nicht ursprünglich in dem göttlichen Sein selbst angelegt wären, wenn also das göttliche Sein nicht selbst ein ursprünglicher Dualismus wäre, der zwar vor der Entwicklung noch in der Unmittelbarkeit verborgen liegt, im Laufe der Entwicklung aber nothwendig hervortreten muß, wenn das göttliche Sein zu seiner vollen Wirklichkeit gelangen soll. So erklärt es sich, wenn die Valentinianer behaupten, die weltlichen Dinge seien in Gott wie das Centrum im Umkreise, oder wie der Flecken im Mantel [4]), und wenn sie mit dem göttlichen Pleroma zugleich auch ein ewiges Kenoma verbinden, wovon dann das erste als die Fülle des Lichtes, das letztere dagegen als die äußerste

[1]) Iren. adv. haer. l. 2, c. 5. Matrem ipsorum foras projecit extra pleroma, i. e. separavit ab agnitione. — [2]) Iren. adv. haer. l. 2, c. 24. — [3]) Ibid. l. 2, c. 37. Illorum autem Aeon cum fuisset perpessus ignorantiam, substantiam informem peperit, ex qua omnia materialia opera prolata sunt secundum eos, mors, corruptio, error, et his similia. — [4]) Ibid. l. 2, c. 4. In pleromate autem vel in his quae continentur a patre facta a Demiurgo aut ab angelis quaecunque et facta scimus, contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum aut velut in tunica maculam. — c. 57.



Finsterniß erscheint [1]). Wir werden darum nicht irre gehen, wenn wir das valentinianische System als einen theologischen Dualismus bezeichnen, sofern die beiden entgegengesetzten Principien, das Princip des Guten und das des Bösen in die göttliche Natur selbst eingetragen werden, wenn auch freilich diese Theorie hier noch nicht in jener Reinheit und Vollständigkeit auftritt, die sie in einer spätern Zeit gewinnen sollte. —

§. 20.

Nach diesen Grundsätzen bestimmt sich denn nun auch die anthropologische Lehre der Valentinianer. Der Demiurg war nicht blos der Schöpfer der Welt und des Herrn der Welt, sondern er war es auch, welcher dem Menschen das Dasein gab. Nicht aus der condensirten Materie, die wir Erde nennen, sondern aus einer feinen, luftartigen und unsichtbaren Materie bildete er den Leib des Menschen [2]), und indem er diesem aus sich die Seele einhauchte [3]), entstand aus der Vereinigung beider der lebendige Mensch. Erst später umkleidete er diesen mit dem empirisch-irdischen Leibe, den die heil. Schrift unter jenen „Thierfellen" versteht, mit welchen der Schöpfer die ersten Menschen umhüllte [4]). Vermöge dieses thierischen Leibes ist der Mensch dann auch dem Tode unterworfen. — Das also ist jener Mensch, welcher gemäß dem Zeugnisse der hl. Schrift nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen worden ist, wobei freilich unter diesem Gotte nur der Demiurg zu verstehen ist, weil eben dieser allein es war, welcher den Menschen in's Dasein rief. — Aber nur die animalische Seele hat der Demiurg dem Menschen gegeben, den Geist konnte er ihm nicht zutheilen, weil er selbst der geistigen Natur entbehrte, und diese nicht einmal kannte. Jedoch die Achamot, die Mutter des Demiurg, senkte ohne Wissen des letztern einen Funken jener geistigen Natur, die sie selbst geboren, dem Menschen ein, und so erhielt der Mensch erst den Geist, der als ein von Natur aus gutes Princip ihm seine höchste Würde verlieh, und ihn selbst über den Demiurg erhob [5]). Wie daher die gesammte Welt aus drei Naturen besteht, nämlich aus der materiellen, animalischen und geistigen, so sind diese drei Bestandtheile auch im Menschen vertreten [6]). Der

---

1) Vgl. ibid. l. 2, c. 3. 4. Sed non umbra et vacuitas quaeretur, utrum ab omnium patre et prolatore, secundum eos et ipsum prolatum, et est aequalis honore et cognatum reliquis aeonibus, forte autem et antiquius ipsis. — 2) Ibid. l. 5, c. 1, p. 314. Tertull. adv. Valent. c. 24. — 3) Tertull. adv. Valent. c. 24. Figulat ita hominem Demiurgos, et de afflatu suo animat. — 4) Tertull. adv. Valent. c. 24. Interim carnalem superficiem postea ajunt choico supertextam, et hanc esse pelliceam tunicam, obnoxiam sensui. — 5) Clem. Alex. Strom. l. 4, c. 13, p. 584 seqq. — 6) Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 10 seqq. Cum fabricasset igitur (Demiurgus) mundum,

Jesus, der in der ganzen Welt zerstreut ist, befindet sich als geistiges Princip auch im Menschen [1]).

Man kann dem Tertullian offenbar nicht Unrecht geben, wenn er behauptet, daß diese valentinianische Trichotomie mit der platonischen zusammenhänge, und daß Valentin sie wirklich aus dem platonischen System geschöpft habe [2]). Ebenso muß man ihm beistimmen, wenn er sagt, daß die Valentinianer die platonische Trichotomie sogar bis zur Viertheilung fortgetrieben haben, indem hier wirklich im empirischen Menschen vier Bestandtheile hervortreten, der Geist, die Seele; der höhere und der empirische Leib [3]). Nimmt man dazu auch noch den Umstand, daß nach den Valentinianern, wie wir sogleich sehen werden, dem Menschen sogar auch das psychische Moment fehlen kann, ohne daß er aufhört, Mensch zu sein, so muß man gar auch noch eine eigene choïsche oder materielle Seele annehmen, und so den Menschen in eine Fünfheit von Bestandtheilen auseinanderziehen. Sehen wir jedoch hievon ab,

---

fecit et hominem choicum, non autem ab hac arida terra, sed ab invisibili substantia, et ab effusibili et fluida materia accipientem: et in hunc insufflasse psychicum definiunt, et hunc esse secundum imaginem et similitudinem factum. Secundum imaginem quidem hylicum esse, proximum quidem, sed non ejusdem substantiae esse deo. Secundum similitudinem vero psychicum, unde et spiritum vitae substantiam ejus dictam, cum sit ex spiritali definitione. (Post deinde circumdatam dicunt ei adamantinam tunicam. Hanc autem sensibilem carnem esse volunt). Partum vero matris ipsorum quae est Achamoth, quem secundum inspectionem eorum angelorum, qui sunt erga salvatorem, generavit, existentem ejusdem substantiae matris suae spiritualis. Et ipsum enim ignorasse Demiurgum dicunt, et latenter depositum esse in eum nesciente eo, uti per eum in eam, quae ab eo esset animam seminatam, et in materiale hoc corpus, gestatum quoque velut in utero in his, et amplificatum, paratum fiat ad susceptionem perfectae rationis. Latuit igitur, quemadmodum dicunt, Demiurgum conseminatus in sufflatione ejus a Sophia spiritalis homo inennarrabili virtute et providentia. Quemadmodum enim matrem suam ignoravit, sic et semen ejus. Quod etiam ipsum ecclesiam esse volunt, exemplum superioris ecclesiae, et hunc esse in semetipsis hominem volunt, uti habeant animam quidem a Demiurgo, corpus autem a limo, et carnem a materia: spiritalem vero hominem a matre Achamoth. — Tertull. adv. Valent. c. 24. 25. — [1]) Tertull. adv. Valent. c. 25. — [2]) Tertull. de praescr. haer. c. 7. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae, nescio quae, et trinitas hominis apud Valentinum. Platonicus fuerat. — De anim. c. 23. — [3]) Tertull. adv. Valent. c. 25. Proinde eum (hominem spiritalem) ab Achamoth deputantes, quemadmodum animalem a Demiurgo: choicum substantia ἀρχῆς, carnem materia. Habes novum, i. e. quadruplum Geryonem.

so brauchen wir, was das Allgemeine dieser Lehre betrifft, kaum zu erwähnen, daß die Trichotomie des Menschen von den höhern Obersätzen des vorliegenden Systems wesentlich gefordert war. Denn wenn die Leiblichkeit des Menschen nur aus der an sich bösen Materie stammen kann, so läßt sich auch nicht annehmen, daß das gute Princip, der Geist, in unmittelbare Lebenseinheit mit dem Leibe zu treten vermöge; er kann vielmehr zur leiblichen Natur nur in einem äußern, accidentalen Verhältnisse stehen, woraus von selbst hervorgeht, daß diese durch ein anderweitiges, mit ihr selbst analoges Lebensprincip belebt und gebildet sein müsse, eine Annahme, mit welcher die Trichotomie des Menschen von selbst gegeben ist. —

§. 21.

Wenn nun aber auch in dem ersten Menschen alle die erwähnten Bestandtheile der menschlichen Natur vereinigt waren, so blieben sie dieses doch nicht in seinen Nachkommen; vielmehr theilten sie sich hier auseinander, so zwar, daß von da an drei Menschenklassen entstanden, wovon die einen außer der choischen und animalischen auch die pneumatische Natur besitzen, die andern dagegen blos das animalische und choische, und die letzten endlich das choische Element allein mit Ausschluß des psychischen und pneumatischen zu eigen haben. Vorgebildet war diese Theilung in den drei Söhnen Adams, Seth, Abel und Kain [1]). Offenbar spielt in dieser Annahme die Lehre vom Sündenfalle, vermöge dessen gewisse Menschen des pneumatischen Elementes verlustig gingen, ihre Rolle, wie denn die Umkleidung des höhern Menschen mit dem empirischen fleischlichen Körper, von der oben die Rede war, wohl ebenfalls als eine Folge der Sünde bezeichnet werden darf. — So unterschieden denn die Valentinianer zwischen drei wesentlich von einander verschiedenen Arten von Menschen, den Choikern, Psychikern und Pneumatikern. Die erstern sind, wie bereits erwähnt, rein materieller Natur, und besitzen nur ein materielles Leben; das psychische und pneumatische Lebenselement mangelt ihnen gänzlich. Das sind die Heiden. Die Psychiker dagegen sind zwar mit einer vernünftigen Seele begabt, allein sie entbehren des höheren Geistes. Unter diese Kategorie fallen die Juden und die Anhänger des all-

---

[1]) Tertull. adv. Valent. c. 29. Triformem naturam primordio professi, et tamen inunitam in Adam: inde jam dividunt, per singulares generum proprietates, nacti occasionem distinctionis hujusmodi ex posteritate ipsius Adae, moralibus quoque differentiis tripartitae. Cain et Abel, et Seth, fontes quodammodo generis humani, in totidem derivant argumenta naturae atque essentiae; choicum saluti degeneratum, ad Cain redigunt: animale mediae spei deliberatum, ad Abel componunt; spiritale, certae saluti praejudicatum, in Seth recondunt.

gemeinen Kirchenglaubens. Die Pneumatiker endlich sind jene, in welche der Geistessaame der Achamoth sich eingepflanzt hat, und zu ihnen gehören ausschließlich die Gnostiker. — Mit dieser Theilung der Menschen verbanden dann die Valentinianer noch eine andere; nämlich die zwischen wesentlich guten und wesentlich bösen Menschen. Erstere sind jene, welche fähig sind, den Saamen des höheren Geistes in sich aufzunehmen. Diejenigen dagegen, welche die Fähigkeit hiezu nicht besitzen, sind von Natur aus bös [1]), und während die erstern von Natur aus zum Heile bestimmt sind, und dessen nie verlustig gehen können [2]), findet bei den letztern das Gegentheil Statt. Stellt man nun diese letztere Unterscheidung mit der erstern zusammen, so sieht man leicht, daß zu denjenigen Menschen, welche von Natur aus bös, und daher a priori zum Verderben bestimmt sind, vor Allem die Choiker gehören. Die Psychiker dagegen theilen dieses Loos nur insoferne, als sie nicht in das Pleroma eingehen können, im Uebrigen aber wird ihnen doch ein besseres Loos zu Theil, wenn sie dem Guten sich zuwenden, und ein den höhern Beziehungen entsprechendes Leben führen. Den Pneumatikern allein eignet mithin der Vorzug, daß sie von Natur aus gut sind, und ihres Heiles nie verlustig gehen können [3]). — Man sieht leicht, daß mit einer solchen absoluten Prädestinationslehre die menschliche Freiheit nicht mehr zusammen bestehen könne, um so mehr, da dieselbe schon durch die Identificirung der menschlichen mit der göttlichen Natur dem Wesen nach aufgehoben ist. Wenn daher die Valentinianer diese Freiheit dadurch praktisch anerkannten, daß sie nicht blos die Psychiker auf ihre Seite herüber zu ziehen suchten, sondern auch von einem diesen Psychikern obliegenden sittlichen Gesetze sprachen, so ist dieses eben eine jener Inconsequenzen, denen der Irrthum sich nie zu entziehen vermag, besonders dann, wenn er von dem Gebiete der reinen Theorie auf das des Lebens und der That hinübergeht: — eine Erscheinung, in welcher von jeher das Gericht desselben gelegen ist.

---

[1]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 14. Et ipsas autem animas rursus subdividentes, dicunt, quasdam quidem natura bonas, quasdam autem natura malas. Et bonas quidem has esse, quae capaces seminis fiunt. Alias vero natura nequam nunquam capere semen illud. — Tertull. adv. Valent. c. 29. — Orig. c. Cels. l. 5, 61. — [2]) Clem. Alex. Strom. l. 5, c. 1, p. 8. Tertull. adv. Valent. c. 29. — [3]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 14. Hominum autem tria genera dicunt, spiritalem, psychicum, choicum, quemadmodum fuit Cain, Abel, Seth. Et choicum quidem in corruptelam abire. Animalem vero, si meliora elegerit, in loco medietatis refrigeraturum, si vero pejora, transire et ipsum ad similia. Spiritalia vero inseminat Achamoth ex illo tempore, usque nunc, propter quod et animae erudientur quidem hic: et semina enutrita, quia pusilla emittantur, post deinde perfectionem digne habita, sponsas reddi salvatoris.

Das ethische Moment der valentinianischen Lehre, auf welches uns nun zunächst der Gang unserer Darstellung führt, bietet uns, wie leicht zu denken ist, nur wenig Neues dar. Valentin steht in dieser Beziehung ganz auf gleicher Linie mit den vorausgehenden Gnostikern. Da die Pneumatiker vermöge ihrer eigenen pneumatischen Natur zum Heile bestimmt sind, so genügt ihnen zum Heile die in der Natur des Geistes selbst gelegene Gnosis, die freilich wiederum einer Vervollkommnung fähig ist, weshalb diese Vervollkommnung ihrer Erkenntniß ihre ausschließliche Lebensaufgabe ist [1]). Dadurch aber, daß sie in der Schauung die Geheimnisse der höhern göttlichen Emanationen ergreifen, und sich selbst als wesentliche Glieder dieser höhern Emanationskette, von der sie nie losgetrennt werden können, erfassen, ist ihr Heil schon gesichert; — der Werke bedürfen sie nicht. — Sie stehen demnach unter keinem sittlichen und religiösen Gesetze, und die Art ihres Lebens und Handelns ist ganz und gar ihrer Willkühr anheimgegeben; nur ist ihnen die Ehe und die fleischliche Vermischung überhaupt zur Pflicht gemacht, weil sie nur dadurch ihrer Anerkennung der geistig-ehlichen Gemeinschaft unter den Aeonen den genügenden Ausdruck zu geben vermögen [2]). Deshalb verwirft Valentin nicht blos die Ehe nicht, sondern behauptet sogar, daß derjenige, welcher in der Welt lebt, und sich nicht fleischlich vermischt, nicht aus der Wahrheit sei [3]). — Wenn jedoch die Pneumatiker über allem sittlichen Gesetze stehen, so liegt dagegen den Psychikern die ganze Last desselben ob. Da ihnen mit der geistigen Natur auch die Gnosis versagt ist, so müssen sie diese durch Glauben, gute Werke und Enthaltsamkeit ersetzen, um zu jenem Heile zu gelangen, welches ihnen vermöge ihrer Natur vorgezeichnet ist [4]). Sie sind darum auch des Bösen fähig, und dieses besteht bei ihnen in der Selbsthingabe an die Materie als das Urböse. Während mithin alle Handlungen der Pneumatiker in sittlicher Beziehung ganz gleichgiltig sind, weil ihr pneumatisches Wesen wie Gold ist, das nicht durch Koth beschmutzt werden kann: liegt dagegen bei den Psychikern Alles an den Werken. — In der That, ein schlaues Verfahren, um die Freiheit vom Gesetze für sich allein zu behalten, und dagegen die armen Psychiker unbarmherzig unter dasselbe zu beugen [5]).

---

[1]) Tertull. adv. Valent. c. 29. Id ergo granum seminis spiritalis modicum et parvulum jactu, sed eruditu hujus fides augetur atque provehitur. — [2]) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 1, p. 384. — [3]) Tertull. adv. Valent. c. 30. — [4]) Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 3, p. 228 seqq. *οἱ δε ἀπο Οὐαλεντινου, την μεν πιστιν τοις ἁπλοις ἀπονειμαντες ἡμιν, αὐτοις δε την γνωσιν, τοις φυσει σωζομενοις, κατα την του διαφεροντος πλεονεξιαν σπερματος, ἐνυπαρχειν βουλονται, μακρῳ δε κεχωρισμενην πιστεως, ἠ το πνευματικον του ψυχικου λεγοντες.* — [5]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 11 seqq. Consummationem vero futuram, cum formatum et perfectum fuerit scientia omne

§. 22.

Hat sich unsere bisherige Betrachtung im Allgemeinen auf der Linie der Explication des göttlichen Wesens bewegt, wie sie uns durch die valentinianische Lehre nach ihrem Wesen und nach ihrem innern Fortgange geschildert wird: so wendet sich nun aber in der Erlösungslehre, auf die wir hier unmittelbar überzugehen haben, der Kreis dieser Entwicklung in seinen Anfang zurück, insoferne, als in der Erlösung und durch dieselbe der eine Gegensatz des göttlichen Sein, der in der Weltschöpfung in seiner ganzen Wirklichkeit dem andern sich entgegengestellt hatte, überwunden, und zur Bindung gebracht wird. Der theogonische Proceß, in welchem Gott als Geist zuerst sich selbst in seinem Gegensatze verliert, um sich dann aus dieser Verlorenheit wieder in sich selbst zurückzunehmen, und dadurch sein eigenes Leben zu vollenden, tritt in sein zweites Stadium ein. — Der Demiurg, welcher im alten Testamente ausschließlich über die Menschen herrschte, und zwar ohne Kenntniß der höhern Pläne, welche der höchste Gott mit der Menschheit vorhatte, hatte

---

spiritale, h. e. homines, qui perfectam agnitionem habent de deo, et hi, qui ab Achamoth initiati sunt mysteria: esse autem hos semetipsos dicunt. Erudiuntur autem psychica, i. e. animalia, psychici, i. e. animales homines, qui per operationem et fidem nudam firmantur, et non perfectam agnitionem habent. Esse autem hos, nos, qui sumus ab ecclesia, dicunt. Quapropter et nobis quidem necessariam esse bonam conversationem respondent, aliter enim impossibile esse salvari. Semetipsos autem non per operationem, sed eo, quod sunt naturaliter spiritales, omnino salvari dicunt. Quemadmodum choicum impossibile est, salutem percipere, non enim esse illum capacem salutis dicunt: sic iterum quod spiritale, quod semetipsos esse volunt, impossibile esse, corruptelam percipere, licet in quibuscunque fuerint facti. Quemadmodum enim aurum in coeno depositum non amittit decorem suum, sed suam naturam custodit, cum coenum nihil nocere auro possit: sic et semetipsos dicunt, licet in quibuscunque materialibus operibus sint, nihil semetipsos noceri neque amittere spiritalem substantiam. Quapropter et intimorate omnia, quae vetantur, hi, qui sunt ipsorum perfecti, operantur... Quidam et carnis voluptatibus insatiabiliter inservientes, carnalia carnalibus, spiritualia spiritualibus reddi dicunt... Et hoc suadent insensibilibus his sermonibus, dicentes sic: Quicunque in saeculo est, et uxorem non amat, ut ei conjugatur, non est de veritate, et non transiet in veritatem... Quapropter nobis quidem, quos psychicos vocant, et de saeculo esse dicunt, necessariam continentiam, et bonam operationem, uti per eam veniamus in medietatis locum. Sibi autem spiritalibus et perfectis vocatis, nullo modo. *Non enim operatio in pleroma inducit, sed semen, quod est inde pusillum quidem demissum, hic autem perfectum factum.* l. 3, c. 15. — Tertull. adv. Valent. c. 30.

diesen bereits einen Messias verheißen, jedoch nur einen Messias mit einer rein psychischen Natur, wie er selbst sie besaß [1]). Allein der Messias mußte noch eine höhere Natur in sich schließen; denn er sollte den Demiurg selbst aufklären über die höhern Geheimnisse der göttlichen Natur, und über die Absichten, die der Schöpfung der Welt unterlagen [2]). Die Person des Erlösers mußte mithin vor Allem alle jene Bestandtheile der Welt, und im Besondern der menschlichen Natur in sich tragen, welche überhaupt heilsfähig waren: und darum erhielt Christus von der Achamoth den Geist, vom Demiurg die Seele, und aus der ätherisch- himmlischen Substanz nahm er einen ätherischen Leib an, der nicht hylischer, sondern vielmehr animalischer Natur, aber auf eine geheimnißvolle Weise und mit unaussprechlicher Kunst also gebildet war, daß er sichtbar und berührbar erschien. Die gröbere Leiblichkeit — das Fleisch — mußte aber der Natur des Erlösers ferne bleiben, weil eben diese gröbere Materie, als der Sitz des Bösen, der Unvollkommenheit und des Todes, einer Erlösung und Zurückführung in das Pleroma nicht fähig war [3]). Eben deshalb konnte er denn auch nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Geburt aus einem Weibe in's Dasein eintreten [4]). Der Mensch Christus war vom Demiurg und von der Achamoth schon in der überirdischen Region in der vollen Integrität seiner Natur gebildet und hergestellt, in ähnlicher Weise, wie solches beim ersten Menschen der Fall gewesen, und ward deshalb nicht erst aus Maria geboren, sondern ging durch diese nur hindurch, wie das Wasser durch den Canal hindurchgeht [5]). Und erst nachdem er auf diese Weise in's Dasein getreten war, hat sich mit ihm der Aeon Soter verbunden: und zwar geschah dieses bei seiner Taufe, wo

[1]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 13. Demiurgum autem nihil horum cognovisse ostendunt ante salvatoris adventum. Sunt autem, qui dicunt emisisse eum Christum filium suum, sed animalem et de hoc per prophetas locutum esse. — [2]) Vgl. Ibid. l. 1, c. 1, p. 13. — [3]) Ibid. l. 1, c. 1, p. 11. Opus enim erat animali sensibilibus disciplinis. Ob quam causam et mundum fabricatum esse dicunt, et salvatorem ad hoc venisse animalem, quia suae potestatis est, ut id salvet. Quae enim salvaturus erat, eorum primitias eum suscepisse dicunt. Ab Achamoth quidem spiritale, a Demiurgo autem indutum psychicum, i. e. animalem Christum, a dispositione autem circumdatum corpus, animalem habens substantiam. Paratum vero inenarrabili arte, ut et visibile, et palpabile et passibile fieret. Et hylicum autem nihil omnino suscepit. Non enim esse hylicon capacem salutis. — Tertull. adv. Valent. c. 26. — [4]) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 17, p. 490. — [5]) Tertull. de praescr. haer. c. 49. Christum autem missum ab illo propatore, qui est bythos. Hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed spiritale, nescio quod corpus de coelo deferentem, quasi aqua per fistulam, sic per Mariam virginem transmeasse, nihil inde accipientem, vel mutuantem.

jener Aeon in Gestalt einer Taube auf ihn sich herniederließ. Dieser Aeon Soter war der eigentliche Erlöser, und wohnte im Menschen Christus in gleicher Weise, wie der Geist in der Seele des Menschen wohnt. Er war leidensunfähig, und verblieb darum in Christus nur bis zum Augenblicke, wo dieser vor Pilatus stand. Hier verließ er ihn, und kehrte in's Pleroma zurück. Aber auch die geistige Natur in Christus hat nicht gelitten; denn auch sie ist eben als geistige Natur leidensunfähig: nur der psychische Christus, der Christus des Demiurgs ist dem Leiden unterlegen, und zwar hatte dieses Leiden insofern nur einen symbolischen Charakter, als die Ausspannung Christi am Kreuze nur jene kreuzförmige Ausspannung des höhern Christus sinnbildlich darstellen sollte, durch welche ursprünglich die Achamoth aus der Formlosigkeit zur Form war erhoben worden [1]).

Wir sehen, wie in dieser Christologie nicht blos die wahre Gottheit Christi verschwindet, indem das göttliche Princip in ihm zu einem bloßen untergeordneten Aeon herabgesetzt wird, sondern wie auch dieses sogenannte göttliche und das menschliche Princip in Christus unverbunden neben einander gestellt werden [2]), womit sich dann außerdem auch noch eine gewisse doketische Auffassung der menschlichen Natur des Erlösers verbindet [3]). Drei Momente

---

[1]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 13. Esse autem hunc (Christum), qui per Mariam transierit, quemadmodum aqua per tubam transit, et in hunc in baptismate descendisse illum, qui esset de pleromate ex omnibus salvatorem in figura columbae; fuisse autem in eo et illud, quod est ab Achamoth semen spiritale. Dominum igitur nostrum ex quatuor his compositum fuisse dicunt, servantem typum primogenitae et primae quaternionis, de spiritali, quod erat in Achamoth, et de animali, quod erat de Demiurgo, et de dispositione, quod erat factum inenarrabili arte, et de salvatore, quod erat illa, quae descendit in eum columba. Et hunc quidem impassibilem perseverasse. Non enim possibile erat pati eum, cum esset incomprehensibilis et invisibilis, et propter hoc ablatum esse, cum traderetur ad Pilatum, illum, qui depositus erat in eum spiritus Christi. Sed ne id quidem, quod a matre erat semen, passum esse dicunt. Impassibile enim et illud, quippe spiritale et invisibile, etiam ipsi Demiurgo. Passus est autem secundum hos animalis Christus, et ille, qui ex dispositione fabricatus in mysterio, ut ostendat per eum mater typum superioris Christi, illius, qui extensus est cruci, et formavit Achamoth formationem secundum substantiam. l. 4, c. 4. l. 3, c. 11. c. 17. — Tertull. adv. Valent. c. 27. — [2]) Iren. adv. haer. l. 4. prolog. l. 3, c. 17. c. 19. — [3]) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 7, p. 444. *Οὐαλεντινος δε, παντα, φησιν, ὑπομεινας, ἐγκρατης ἠν, θεοτητα Ιησους εἰργαζετο· ἠσθιεν και ἐπινεν ἰδιως, οὐκ ἀποδιδους τα βρωματα. τοσαυτη ἠν αὐτῳ ἐγκρατειας δυναμις, ὡστε και μη φθαρηναι την τροφην ἐν αὐτῳ· ἐπει το φθειρεσθαι αὐτος οὐκ εἰχεν.*

die wir später im Arianismus, Nestorianismus und Manichäismus getrennt werden hervortreten sehen. — Was nun den nächsten Zweck betrifft, warum der Soter in Christus unter den Menschen erschien, so bestand derselbe vor Allem darin, daß durch ihn die Herrschaft des Todes gebrochen; und der unbekannte Vater verkündet würde [1]). Damit verband sich dann zugleich auch der andere Zweck, welcher dahin ging, die Geheimnisse der Weltschöpfung aufzuklären, und dadurch das Ziel und Ende zu offenbaren, auf welches die ganze Weltentwicklung zuletzt hinauslaufen muß [2]). An diese allgemeinen Zwecke der Erlösung schließt sich dann von selbst derjenige an, welcher auf die einzelnen Menschen im Besondern Bezug hat. Da nämlich die pneumatischen Naturen durch ihr eigenes Wesen zum Heile bestimmt sind, so bedürfen sie des Soters nur etwa zu dem Zwecke, um durch seine Lehre und durch sein Beispiel den geistigen Saamen in ihnen zum Wachsthum zu bringen, resp. in der Gnosis zur höchsten Stufe der Vollkommenheit sich zu erheben, was ihnen jedoch wohl auch ohne den Soter möglich wäre. Die eigentliche Wirksamkeit der Erlösung bezieht sich mithin zunächst blos auf die Psychiker, sofern der Soter insbesonders deshalb in der Welt erschienen ist, um diese über ihre wahren höhern Verhältnisse aufzuklären, und ihnen den Weg zu zeigen, auf welchem sie zu jener Stufe des Heiles gelangen können, die ihnen überhaupt möglicher Weise erreichbar ist [3]). Die Choiker dagegen sind, wie vom Heile, so auch von der Erlösung gänzlich ausgeschlossen.

§. 23.

Allein alle diese bisher aufgeführten Zwecke der Erlösung sind nur untergeordneter Art, und beziehen sich wesentlich auf den höchsten und letzten Zweck, welcher in der Herstellung der vollendeten Wirklichkeit des göttlichen Seins durch Ueberwindung und Versöhnung des Gegensatzes besteht.

[1]) Iren. adv. haer. l. 3, c. 17. Participasse Christum cum Jesu, qui esset ex dispositione, de sua virtute et de suo nomine, ut mors per hunc evacuaretur, cognosceretur autem pater, per eum salvatorem quidem, qui desuper descendisset, quem et ipsum receptaculum Christi et universae plenitudinis esse dicunt. — [2]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 14. Dominum in novissimis mundi temporibus propter hoc venisse ad passionem dicunt, ut ostendat, quae circa novissimum aeonem facta est, passionem, et per hunc finem manifestet finem ejus, quae est circa aeonas, dispositionis. — [3]) Tertull. adv. Velent. c. 26. Caeterum spiritalem emitti in animalis comparationem, ut erudiri cum eo et exerceri in conversationibus possit. Indiguisse enim animalem etiam sensibilium disciplinarum; in hoc et paraturam mundi prospectam, in hoc et Soterem in mundo repraesentatum, in salutem scilicet animalis.

Dieser letztere Gedanke spricht sich entschieden aus in der valentinianischen Eschatologie, welche nicht blos die anthropologische Lehre krönt, sondern auch das ganze System speculativ zum Abschluß bringt. Die Geister der Pneumatiker kehren nämlich, nachdem sie das psychische Element und die Leiblichkeit im Tode abgelegt haben, zur Achamoth, ihrer Mutter, zurück. Die Seelen der Psychiker dagegen vereinigen sich, falls sie durch Glaube, gute Werke und Enthaltsamkeit von der Befleckung der Materie sich gereinigt und befreit haben, zunächst wieder mit dem Demiurg, von dem sie ursprünglich ausgegangen sind. Die Seelen der Choiker endlich, sowie auch die der Gottlosen unter den Psychikern gehen gänzlich unter [1]). Eine Auferstehung des Fleisches gibt es nicht, weil das Fleisch der Materie entnommen ist, und diese als das an sich Böse einer höhern Verklärung nicht theilhaftig werden kann [2]). Nur der ursprüngliche ätherische Leib der Psyche, der im Falle des Menschen von dem gröbern Leibe eingehüllt worden ist, und darum unsichtbar unter der Hülle des letztern verborgen liegt, kehrt mit der Seele zum Demiurg zurück. — Ist nun aber das Schicksal aller Menschen entschieden, dann werden am Ende die Achamoth und alle mit und in ihr sich befindlichen Geister der Pneumatiker wieder in das Pleroma aufgenommen, wo diese Geister unter die Engel sich vertheilen, und in höherer ehlicher Gemeinschaft mit ihnen fortleben werden. Der Demiurg dagegen wird sich mit allen jenen Seelen, die von jeher zu ihm gelangt sind, in jene Mitte erheben, in welcher vordem die Achamoth gewohnt hatte. Was endlich die niedere, materielle Welt betrifft, so wird zuletzt das in der Materie latente Feuer hervortreten, und sie gänzlich verzehren, so daß am Ende Nichts mehr übrig bleibt, als das Pleroma sammt dem höhern Reiche des Demiurgs [3]). So ist der theogonische Proceß vollendet; Gott hat sich aus dem Gegensatze in sich selbst zurück-

---

1) Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 14. — Tertull. adv. Valent. c. 29. — 2) Tertull. de praescr. haer. c. 49. — 3) Iren. adv. haer. l. 1, c. 1, p. 12 seqq. Cum autem universum semen perfectum fuerit, Achamoth quidem matrem ipsorum transire de medietatis loco dicunt, et intra pleroma introire, et recipere sponsum suum salvatorem, qui est ex omnibus factus, uti syzygia fiat salvatoris et Sophiae, quae est Achamoth, et hoc esse sponsum et sponsam; Symphonem vero universum pleroma. Spiritales vero exspoliatos animas et spiritus intellectuales factos, inapprehensibiliter et invisibiliter intra pleroma ingressos, sponsas reddi his, qui circa salvatorem sunt angelis. Demiurgum vero transire et ipsum in matris suae Sophiae locum, h. e. in medietatem. Justorum quoque animas refrigerare et ipsas in medietatis loco. Nihil enim psychicum intra pleroma transire. His autem factis, ita qui latet in mundo ignis exardescens, comprehendens universam materiam consumit, et ipsum simul consumtum abire in id, ut jam non sit. — l. 2, c. 51. 53. — Tertull. adv. Valent. c. 26. 31. 32.

genommen und sein eigenes Leben und seine eigene Wirklichkeit vollendet: freilich nur wiederum in dualistischer Weise, indem auch nach dem Processe noch zwei geschiedene Elemente der göttlichen Natur übrig bleiben, die ewig zu keiner vollen Einheit miteinander gelangen können, nämlich das pneumatische und das psychisch-materielle Element, das Reich des Pleroma und das des Demiurgs. Wie daher die Valentinianer von Anfang an den Dualismus der vorausgehenden Gnostiker nicht völlig zum Monismus zu erheben vermochten, sondern beim theologischen Dualismus stehen blieben: so konnte ihnen natürlicher Weise auch vermöge des theogonischen Processes die Herstellung einer vollkommenen Einheit des göttlichen Seins nicht gelingen. Das Valentinianische System hat somit das Aeußerste der idealistischen Richtung keineswegs erreicht, sondern bildet nur eine Uebergangsstufe zum letztern [1]).

Wir haben dieser Darstellung Nichts mehr hinzuzufügen. Daß die Valentinianer ebenso, wie die vorausgehenden Gnostiker das pneumatische Element nicht allen Menschen ohne Ausnahme zutheilten, sondern ausschließlich für sich allein in Anspruch nahmen, und sich vermöge dieser ihrer geistigen Natur für höher hielten, als den Demiurg, also als den Weltschöpfer selbst [2]), zeugt von dem gränzenlosen, ja teuflischen Hochmuthe, dem der Mensch anheim fallen kann, wenn er die Bahn der Wahrheit verläßt. Aber zugleich sehen wir, wie dieser Hochmuth seine eigene Strafe ist, indem er den Menschen zur rücksichtslosesten Antinomie forttreibt, und ihn so in die tiefste Tiefe des Lasters versinken läßt, ohne ihm nur das Bewußtsein übrig zu lassen, daß das Laster wirklich Laster sei. Ja selbst bis zur Teufelsanbetung vermag dieser Hochmuth den Menschen zu führen. Wir haben gehört, wie die Valentinianer auch die dämonische Natur zu den tieferen Emanationen des göttlichen Wesens rechneten. Ist jedoch der Satan einmal zu einem der göttlichen Natur selbst immanenten, und wesentlich zu ihr gehörigen Princip erhoben: wie sollte er dann nicht ebenfalls die Verehrung der Menschen in Anspruch nehmen können, um so mehr, da diese von ihm mehr Böses, als von dem guten Princip in der göttlichen Natur Gutes erfahren. In der That haben denn auch die Ophiten, eine Sekte, deren Lehrsätze im Wesen mit den valentinianischen identisch, und nur im Ausdrucke verschieden sind, so daß sie nur als ein Zweig der letztgenannten Sekte erscheinen, die Anbetung des Satans — Ophiomorphos — zur religiösen Pflicht erhoben [3]). Ein solcher nackter Teufelsdienst ist offenbar die äußerste Verirrung, deren

---

[1]) Ueber die Valentin. Lehre vgl. auch Theodoret. haeret. fab. l. 1, c. 10. — Epiphan. c. Haer. haer. 31. — August. de haeres. c. 11. — Neander, gnost. Syst. p. 92 ff. — [2]) Iren. adv. haer. l. 2, c. 53. 54. 56. — [3]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 24. 25. — Tertull. de praescr. haer. c. 47. Vgl. Theodoret. haer. fab. l. 1, c. 16. — August. de haer. 17.

der menschliche Geist fähig ist, wenn er den Hochmuth des Willens zum Princip und zur Norm nicht blos seines Handelns, sondern auch seines Denkens erhebt. —

3. Lehre des Hermogenes und Marcion.

§. 24.

Steht die valentinianische Lehre unter den übrigen gnostischen Systemen und im Verhältnisse zu ihnen auf der obersten Stufe des Idealismus: so steigt der Gnosticismus in den nun folgenden Systemen wiederum von dieser Höhe herab, und kehrt zum kosmischen Dualismus zurück, und zwar in der Weise, daß nun auch die Mittelglieder, welche in den vorvalentinianischen Systemen den Zusammenhang Gottes mit der Welt vermitteln mußten, hinwegfallen, und so der erwähnte Dualismus in der schroffsten Form zum Vorschein tritt. In dem nämlichen Maaße stimmt sich auch das mystische Moment herab, und macht einer nüchternern Anschauungsweise Platz. Den Uebergang zu diesen letztern Systemen bildet in wissenschaftlicher Beziehung die Lehre des Bardesanes [1]), sofern dieser zwar noch eine der valentinianischen analoge Aeonenemanation beibehielt, aber die Materie als ein dem höchsten Gott selbstständig gegenüberstehendes ewiges Grundwesen betrachtete, das als solches in die dämonische Natur umschlägt. „Der Geist des Menschen stammt nach ihm aus dem Pleroma her, ist aber durch eigene Schuld in diese materielle Welt herabgesunken, worauf dann, um ihn zu erlösen, Christus in einem himmlischen Körper erschienen ist" [2]). — Zeigt sich somit hier noch ein Anlehnen an die valentinianische Lehre, obgleich dieselbe durch die Annahme zweier ewiger Urwesen grundsätzlich schon aufgegeben ist, so verschwindet auch dieser letzte Anschluß an Valentin noch in der Lehre des Hermogenes, der mithin als der erste in der oben bezeichneten Richtung uns entgegentritt [3]). Der Hauptgrundsatz, von welchem Hermogenes ausgeht, besteht in der Annahme, daß Gott die Welt weder aus sich, noch aus Nichts habe schaffen können, und daß also nothwendig ein mit Gott gleichewiges Substrat angenommen werden müsse, aus welchem Gott die Welt gebildet hat [4]). Daß aber Gott die Welt nicht aus seiner eigenen Substanz habe

---

[1]) Bardesanes, ein Edessener, lebte nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, ging vom Valentinianismus zur katholischen Kirche über, bekämpfte die Marcioniten, und endete als Stifter einer neuen gnostischen Partei. — [2]) Epiphan. c. Haeres. haer. 56. — August. de haer. 35. — Neander: Gnost. Syst. p. 190 ff. — [3]) Hermogenes, der Afrikaner, lebte zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich zu Karthago. Er war Maler, und gehörte dem geistlichen Stande nicht an. — [4]) Theodoret. haer. fab. l. 1, c. 21.

erzeugen können, davon liege der Grund in der Untheilbarkeit, Unveränderlichkeit und unendlichen Vollkommenheit Gottes; — daß er sie auch nicht aus Nichts habe schaffen können, davon sei der Grund die unendliche Güte Gottes, welche Alles ohne Ausnahme hätte gut schaffen müssen, während doch so viel Uebles und Böses in der Welt sich vorfinde [1]). Es bleibe mithin kein anderer Ausweg offen, als eine ewige Materie anzunehmen, um so mehr, da Gott nicht immer Herr sein würde, wenn nicht immer Etwas da wäre, worüber er herrschen könnte [2]). Diese Materie ist nach Hermogenes an und für sich weder körperlich, noch unkörperlich [3]), weder gut noch bös [4]); allein sie fluktuirt in unordentlicher Bewegung [5]), und setzt daher nothwendig der Einwirkung Gottes einen Widerstand entgegen. Dieser ist das Böse [6]). Die Einwirkung Gottes auf die Materie besteht jedoch nur darin, daß Gott sich derselben annähert, und ihr erscheint; — dadurch erhält sie eo ipso schon ihre Form [7]). — Sind dieses die allgemeinen Grundsätze der Lehre des Hermogenes, so wissen wir im Besondern von seinen psychologischen Ansichten nur wenig. Blos dieses sagt Tertullian, daß er auch die Seele des Menschen aus der Materie gebildet sein ließ [8]), eine Lehre, die ihn in psychologischer Beziehung in die Reihe der Materialisten stellen würde. Weiter können wir von ihm in dieser Beziehung Nichts sagen, wie denn überhaupt eine Originalität in seiner gesammten Lehre durchaus nicht zu erkennen ist. Deßungeachtet muß aber doch seine Lehre zu seiner Zeit Aufsehen erregt haben, weil Tertullian nebst einigen andern sich veranlaßt sah, eine eigene Widerlegung derselben zu verfassen. Und nur aus diesem Gesichtspunkte mußte sie auch hier ihre Stelle finden. —

§. 25.

Von ungleich größerer Bedeutung, als Hermogenes, war Marcion; denn wenn auch seine Lehre eines eigentlich speculativen und wissenschaftlichen Charakters gänzlich entbehrt, so hat er doch den Dualismus durch alle Theile seiner Lehre scharf und consequent durchgeführt. Ein Schüler des Cerdon [9]),

---

[1]) Tertull. adv. Hermog. c. 2. — [2]) Ibid. c. 3. — [3]) Ibid. c. 35. 36. — [4]) Ibid. c. 37. 41. — [5]) Ibid. c. 41. 42. — [6]) Ibid. c. 2. — [7]) Ibid. c. 44. — [8]) Tertull. de anim. c. 11. — De monogam. c. 16. — [9]) Marcion war der Sohn eines Bischofes von Sinope in Pontus. Er opferte sein Vermögen den Zwecken der Kirche, und wählte eine ascetische Lebensweise. Von seinem Vater wurde er, wenn die Angabe des Epiphanius richtig ist, wegen eines Fleischesvergehens mit einer Jungfrau aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Da sein Vater sich weigerte, ihn wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, begab er sich nach dem Tode des Papstes Hyginus (um 150) nach

nahm Marcion nicht blos einen ursprünglichen antithetischen Dualismus zwischen Gott und Materie an, sondern er fügte zu diesen zwei ewigen Principien noch ein drittes hinzu, nämlich den Demiurg, so daß es also nach seiner Lehre drei ewige Wesen gibt, den unbekannten höchsten Gott, den Demiurg und die Materie[1]). Die wesentliche Eigenschaft des höchsten Gottes ist die Güte, die alle Gerechtigkeit ausschließt; dem Demiurg dagegen kommt ausschließlich die Eigenschaft der Gerechtigkeit zu, die ebenso alle Güte ausschließt[2]). Ersterer ist der gute Gott, der Gott des Lichtes und der Schöpfer alles Unsichtbaren, letzterer dagegen ist der böse Gott, der Gott der Finsterniß, und der Urheber der sichtbaren Welt, die er aus der Materie bildet[3]), welch letztere auch hier wiederum als das an sich Böse auftritt[4]).

Nach diesen allgemeinen Grundsätzen gestaltet sich denn nun auch die Lehre Marcions vom Menschen. Der gute Gott kann als solcher mit der an sich bösen Materie in keine unmittelbare Berührung treten; er kann somit auch nicht Schöpfer des Menschen sein. Der Mensch kann also nur von einem dem guten Gotte entgegengesetzten, und in dieser Beziehung bösen Gotte geschaffen sein, und das ist der Demiurg[5]). Von ihm ist er aus der Materie gebildet worden dem Leibe nach, die Seele dagegen hat er ihm aus seiner eigenen Substanz eingehaucht. Wie mithin der Demiurg die Materie, so fern sie als wesentlich bös seiner Einwirkung widerstreitet, zuerst überwinden muß, um aus ihr die Welt bilden zu können, so waltet auch der nämliche Streit ob zwischen den beiden Bestandtheilen der menschlichen Natur, der Seele und dem Leibe[6]). Dieser Streit wäre jedoch nicht möglich, wenn nicht der Leib, wie die Materie überhaupt, sein eigenes Leben und seine eigene Thätigkeit besäße, die der Thätigkeit der Seele ebenso entgegengesetzt ist, wie die Thätigkeit der Materie der Einwirkung des Demiurgs. Und so ergibt sich uns denn auch hier wiederum die gleiche Trichotomie des menschlichen Wesens, wie wir sie bisher in allen idealistisch-dualistischen Systemen

---

Rom. Auch hier gelang es ihm nicht, seine Wiederaufnahme zu bewirken. Er schloß sich an Cerdon, einen syrischen Gnostiker, welcher sich damals in Rom aufhielt, an. Tertull. de praescr. haer. c. 51. — adv. Marc. l. 1, c. 2. l. 4, c. 4. — Epiphan. Haeres. 42. — [1]) Daß Marcion auch eine ewige Materie annahm, darüber vgl. Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 15. Si et ille mundum ex aliqua materia subjacente molitus est, innata et infecta et contemporali deo, quemadmodum de creatore Marcion sentit.... l. 5, c. 19. — [2]) Tertull. adv. Marc. l. 2, c. 12. — [3]) Justin. Apol. 1, c. 26, p. 158. c. 58, p. 206. — Iren. adv. haer. l. 1, c. 29. l. 4, c. 14. l. 3, c. 12. p. 166. — Tertull. de praescr. haer. c. 34. — Adv. Marc. l. 1, c. 16. — [4]) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 3, p. 396. *ἀλλ' οἱ ἀπο Μαρκιωνος φυσιν κακην ἐκ της ὑλης κακης, και ἐκ δικαιου γενομενην Δημιουργου* (*λεγουσιν*). — Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 15. — [5]) Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 25. [6]) Theodoret. haer. fab. l. 1, c. 29.

gefunden haben, wenn sie auch nicht gleich offen ausgesprochen ist. Das Leben der Materie wird zum Leben des Leibes besondert, und gestaltet sich so zur Leibseele, während die höhere Seele aus dem Demiurg emanirt. Das Resultat der Einigung beider Lebenselemente ist der Mensch [1]).

So hatte also auch hier die Frage um den Ursprung des Bösen, eine Frage, die den Marcion zunächst beschäftigte, und von der seine ganze Lehre ausging, zum kosmischen, und in Folge dessen zum psychischen Dualismus geführt [2]). Wie nun aber der Mensch ursprünglich eine Schöpfung des Demiurg gewesen, so ist er auch von Anfang an unter der ausschließlichen Herrschaft des letztern gestanden, und diese Herrschaft hat sich beständig charakterisirt durch unbeugsame Härte. Zeugniß davon gibt die Gesetzgebung und die ganze Geschichte des alten Bundes; denn der Gott der Juden war kein anderer, als der Demiurg; der gute Gott war im alten Testamente, und überhaupt in der ganzen alten Zeit bis her zu Christus, gänzlich unbekannt; selbst der Demiurg kannte ihn nicht [3]). Weder in der Natur, noch in der Vernunft, noch in positiver Weise hat er sich vor Christus geoffenbaret, wie einerseits die Uebel in der Welt beweisen, die unmöglich da sein könnten, wenn die Natur eine Schöpfung und Offenbarung des guten Gottes wäre, und andererseits der Zustand der alten Philosophie, sowie der Widerspruch darthut, in welchem die in den Schriften des alten Testamentes enthaltene Lehre mit der Offenbarung des neuen Bundes steht [4]). Zur Begründung und Darlegung dieses durchgängigen Widerspruches zwischen altem und neuem Bunde verfaßte Marcion seine sogenannten Antithesen [5]), wobei er jedoch unter den Schriften des neuen Testamentes selbst wiederum nur das Evangelium des heiligen Lukas und die Briefe Pauli als ächt anerkannte, diese aber ebenfalls nach Willkühr interpolirte und verstümmelte [6]). — So hat sich denn im alten Bunde nur der Demiurg geoffenbart, und alle Schriften des alten Bundes enthalten nur seine Lehre und Gesetzgebung; er hat mit eisernem Scepter über die Juden geherrscht, und sie unter dem drückenden Joche einer durch keinen Funken von Güte gemilderten Gerechtigkeit gehalten [7]). — Wir sehen, der Gegensatz zwischen altem und neuem Bunde, in welchem der ursprüngliche kosmische Dualismus, der dem Gnosticismus überall zu Grunde liegt, einen neuen Ausdruck findet, tritt hier in weit höherem Maße hervor, als wir dieses in den vorausgehenden gnostischen Systemen gefunden haben. Hier liegt der Hauptaccent auf demselben, und bestimmt den ganzen Charakter und Verlauf des Systems. —

---

1) Theodoret. haer. fab. loc. cit. — 2) Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 2. — 3) Ibid. l. 1, c. 8. 11. — 4) Vgl. Ibid. l. 1, c. 9 seqq. — 5) Ibid. l. 1, c. 19. l. 4, c. 1 seqq. — 6) Iren. adv. haer. l. 1, c. 29. l. 3, c. 11, p. 157. c. 12, p. 165. — Tertull. de praescr. haer. c. 51. — 7) Theodor. haer. fab. l. 1, c. 29.

§. 26.

Um nun die Menschen von der drückenden Herrschaft des Demiurgs zu befreien, sandte zuletzt der gute Gott seinen Sohn Christus in die Welt, welcher denn auch den Menschen seinen Vater, den guten Gott offenbarte, und sie seiner milden Regierung unterwarf[1]). Der Demiurg hatte den Juden ebenfalls einen Messias verheißen, der sie aus der Diaspora wieder zurückführen sollte, und da sie nun in Christus diesen Messias nicht erkannten, weil er ein anderer war, als der vom Demiurg verheißene, so erkannten sie ihn nicht blos nicht an, sondern verfolgten ihn sogar bis zum Tode[2]).

Was nun die Person dieses vom guten Gott gesendeten Erlösers betrifft, so konnte Marcion ihm keinen wirklichen Körper zuschreiben, weil er, wie schon erwähnt worden, an Plato sich anschließend, die Materie als das wesentlich Böse bezeichnet hatte, womit das Göttliche in keine unmittelbare Berührung treten kann. Ueberdieß hätte der Erlöser in diesem Falle auch nur auf dem Wege der Zeugung in die Welt kommen können, und wäre somit schon von vorneherein unter der Herrschaft des Demiurg gestanden, weil eben die Zeugung dem Fleische angehört, und dieses nur ein Werk des Weltschöpfers ist[3]). So blieb nichts anderes übrig, als den Leib des Erlösers als einen bloßen Scheinleib zu erklären, somit die menschliche Natur Christi in Abrede zu stellen, die Geburt, das Thun, Leiden und Sterben desselben als ein blos scheinbares gelten zu lassen, und so den Doketismus mit all seinen Consequenzen in das System aufzunehmen. Darin bestand denn auch in der That die Christologie Marcions[4]). Natürlich mußte sich hiemit die ganze tiefere Bedeutung der Erlösung aufheben; dieselbe konnte keinen andern Zweck mehr haben, als die Menschen auf dem Wege der Lehre vom Gesetze des Demiurg zu befreien, und in die milde Umarmung des guten Gottes einzuführen, wo alle Furcht vor einer möglichen Rache aufhört, und nur Güte und Erbarmung herrscht. So hört Christus auch auf, Gesetzgeber zu sein; denn als Gesetzgeber stünde er ja mit dem Demiurg auf gleicher Linie;

---

1) Iren. adv. haer. l. 1, c. 29. — Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 8. — 2) Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 15. l. 3, cap. 6. 21. 23. l. 4, c. 6. — 3) Tertull. adv. Marc. l. 3, c. 11. Totas istas praestigias putativae in Christo corpulentiae, Marcion illa intentione suscepit, ne ex testimonio sustantiae humanae, nativitas quoque ejus defenderetur, atque ita Christus creatoris vindicaretur, ut qui nascibilis ac per hoc carneus anunciaretur. — 4) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 17, p. 490. — Tertull. de praescr. haer. c. 51. Christum in substantia carnis negat (Cerdon et Marcion), in phantasmate solo fuisse pronuntiat: nec omnino passum, sed quasi passum: nec ex virgine natum, sed omnino nec natum.

er ist nur Befreier vom Gesetze, Organ der reinen Erbarmung, und eben darum, weil er die Menschen dem Gesetze des Demiurg entzog, regte dieser im Grimm hierüber seine eigenen Anhänger zur Tödtung desselben auf. So gelangte der gute Gott, der bisher, wie Tertullian mit Recht bemerkt, gleichsam wie ein Epicuräischer Gott über der Welt geschwebt hatte, ohne sich um diese zu kümmern [1]), zur Herrschaft, ohne doch seinen eigenen Sohn gegen die Rache des Demiurg schützen zu können. —

Es ist leicht ersichtlich, daß aus diesen Prämissen einander geradezu entgegengesetzte sittliche Grundsätze hervorgehen konnten. Die durch Christus geschehene Erhebung des Menschen über den Demiurg und seine Werke konnte das Verbot alles dessen nach sich ziehen, was als Werk und Anordnung des Demiurg sich charakterisiren mochte; allein umgekehrt konnte diese Befreiung von dem Gesetze des Demiurgs auch die Folge haben, daß eine rücksichtslose Antinomie zum ethischen Princip erhoben wurde, um so mehr, da der gute Gott und sein Christus nicht mehr als Gesetzgeber betrachtet wurden. In der That sind denn auch diese beiden ethischen Richtungen aus dem marcionitischen Princip hervorgegangen [2]), so jedoch, daß Marcion selbst sich der strengen Richtung anschloß. Er verbot seinen Anhängern strenge den Genuß des Fleisches, weil das Fleisch, dem bösen Princip entstammend, nur verunreinigen könne. Die Zeugung ferner, weil in der Materie sich verlaufend, ist das Werk des Demiurgs, weshalb auch im alten Bunde die Ehe zur Pflicht erhoben war. Vom Standpunkte der christlichen Lehre aus muß also nach Marcion auch die Ehe und die Zeugung schlechterdings verdammt werden, weil der Christ sich dadurch wieder der Herrschaft des Demiurg unterwirft, abgesehen davon, daß Ehe und Zeugung ein Versenken der Seelen in die an sich böse Materie involviren [3]). So lehrte Marcion eine strenge, aber principiell unnatürliche Enthaltsamkeit, und wenn sich damit auch die Negation der Auferstehung des Fleisches verband, und nur eine sogenannte Auferstehung der Seele stehen blieb, so war dieses nur eine weitere richtige Consequenz aus den dualistischen Obersätzen des Systems [4]). — Andere

---

[1]) Tertull. adv. Marc. l. 1, c. 25. — [2]) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 5, p. 422 seqq. — [3]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 30. A Saturnino et Marcione, qui vocantur continentes, abstinentiam a nuptiis annunciaverunt, frustrantes antiquam plasmationem dei, et oblique accusantes eum, qui et masculum et feminam ad generationem hominum fecit, et eorum, quae dicuntur apud eos animalia, abstinentiam induxerunt, ingrati existentes ei, qui omnia fecit, deo ... Tert. adv. Marc. l. 1, c. 29. — Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 3, p. 396. *Οἱ ἀπο Μαρκιωνος οὐ τῃ προαιρεσει γινονται ἐγκρατεις, τῃ δε προς τον πεποιηκοτα ἐχθρᾳ, μη βουλομενοι χρησθαι τοις ὑπ᾽ αὐτου κτισθεισιν.* c. 4. p. 408. c. 6, p. 430 seqq. [4]) Iren. adv. haer. l. 1, c. 29. Salutem autem solum animarum esse futuram earum, quae ejus

Gnostiker jedoch, welche ähnlichen Principien huldigten, wie Marcion, hielten es für besser, nicht den Weg der Enthaltsamkeit, sondern vielmehr den der Ausschweifung einzuschlagen. Sie lehrten, nachdem wir einmal von dem Gesetze des bösen Princips befreit wären, sei es unsere Aufgabe, den Gesetzen dieses Princips überall entgegen zu handeln, und weil es sohin im alten Bunde z. B. den Ehebruch und die Hurerei verboten habe, so müßten wir nun gerade recht in diese sogenannten Laster uns versenken, um unserer Freiheit vom bösen Princip den rechten Ausdruck zu geben [1]). Wir haben bereits gehört, daß auch die Carpocratianer die gleiche Antinomie als Regel ihres Lebens und Handelns festhielten, und wahrscheinlich hängen die Antitakten, von denen wir hier sprechen, sowohl mit den Carpocratianern, als auch mit den Marcioniten zusammen [2]).

Man kann dieser Lehre Marcions Folgerichtigkeit in ihren Hauptgrundsätzen nicht absprechen; man sieht aber auch leicht, daß durch sie das christliche Princip gänzlich aufgehoben wird, wie auch Tertullian zu bemerken nicht unterläßt [3]). Einen Beweis hiefür zu führen, ist wohl überflüssig. Wenn der Schüler des Marcion, Apelles, den reinen Doketismus des Marcion verläßt, und wiederum auf die Valentinianische Incarnationslehre zurückgeht, so fern er Christus mit einem himmlischen Körper erscheinen läßt, so ist damit im Wesen Nichts geändert, um so mehr, da Apelles in allen übrigen, die Lehre vom Menschen betreffenden Punkten mit Marcion übereinstimmt [4]).

Die Häresie des Marcion bildet den unmittelbaren Uebergang vom Gnosticismus zum Manichäismus, und man wird nicht irren, wenn man den Manichäismus in speculativer Beziehung nur als einen zur weiteren Ausbildung gediehenen Marcionitismus auffaßt. Wir gehen daher auch sogleich ohne weitere Zwischenbemerkung zum Manichäismus über. —

---

doctrinam didicissent. Corpus autem, videlicet quoniam a terra sit sumptum, impossibile esse participare salutem. Tertull. de praescr. haer. c. 33. 51. — Adv. Marc. l. 5, c. 10. — [1]) Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 4, p. 416 seqq. — Theodoret. haer. fab. l. 1, c. 18. — [2]) Ueber Marcion's Lehre vgl. auch Epiphan. c. haer. Haer. 42. — Theodor. haer. fab. l. 1, c. 29. — Neander, gnost. Syst. p. 276 ff. — [3]) Tertull. adv. Marc. l. 3. c. 8. — [4]) Orig. c. Cels. l. 5, 54. — Vgl. Tertull. de praescr. haer. c. 33. c. 51. Christum ipso descensu sydeream sibi carnem et aeream contexuisse: hunc in resurrectione singulis quibusque elementis, quae in descensu suo mutuata fuissent, in ascensu reddidisse et sic dispersis quibusque corporis sui partibus in coelo spiritum tantum reddidisse. — De carn. Christ. c. 1. 6. 8.

B. Die den Gnosticismus fortsetzenden idealistisch-häretischen Lehrsysteme dieser Epoche.

1. Der Manichäismus.

§. 27.

Wenn wir, bevor wir in das Innere der manichäischen Lehre[1]) selbst eindringen, zuerst den Standpunkt in's Auge fassen, welchen die Manichäer dem christlichen Dogma gegenüber einnehmen, so müssen wir sagen, daß derselbe in gleichem Maße rationalistisch ist, wie wir dieses in den gnostischen Systemen gefunden haben. Auch die Manichäer wollten durch die Vernunft zum Glauben gelangen[2]), und machten daher diesen von einer vorläufigen Prüfung seines Inhalts durch die Vernunft abhängig[3]); auch sie interpolirten und verstümmelten die heil. Schrift nach Willkühr, verwarfen ganze Theile derselben, indem sie dieselben für interpolirt von fremder Hand erklärten, und exegetisirten das Uebrigbleibende nach eigener Willkühr[4]); auch sie nahmen endlich, um ihre Handlungsweise zu rechtfertigen, den Lehrsatz auf, daß Christus seinen Aposteln eine Geheimlehre mitgetheilt habe, die sie selbst (die Manichäer) auf traditionellem Wege überkommen hätten, und wodurch erst der wahre und tiefere Sinn der heil. Schrift aufgeschlossen würde[5]). Die Auktorität der Kirche galt ihnen für Nichts; sie wollten freie Forschung[6]); den Katholiken warfen sie sogar Paganismus vor[7]). Die heil. Schrift spricht meistens nur in Bildern; Manes aber hat das Bild ent-

---

[1]) Nach morgenländischen Berichten, welche, wie Ritter (Kirchengeschichte Bd. 1, p. 135) mit Recht behauptet, den Vorzug vor den griechischen verdienen, stammte Manes, der Begründer des Manichäismus, aus einem vornehmen Geschlechte der Magier her, war in den Wissenschaften der Perser, vorzüglich in der Malerkunst, sehr tüchtig, wurde Christ und Priester, aber bald wieder, weil er von der Lehre der Kirche abwich, ausgeschlossen. Hierauf begab er sich an den Hof des Königs Sapor, gerieth hier mit den Magiern in religiöse Streitigkeiten, mußte fliehen, und verbarg sich in der Provinz Turkistan. Die Abfassung seines Evangeliums war nun seine Hauptbeschäftigung. Nach dem Tode Sapors kehrte er an den Hof des Hormisdas zurück, der ihm seine Gunst schenkte, und ihm ein festes Schloß zu seiner Sicherheit einräumen ließ. Hormisdas starb nach zweijähriger Regierung, und ihm folgte Vararanes I., ein Feind Mani's; er ließ ihn unter dem Vorwande einer Disputation mit den Magiern, in welcher er unterlegen sein soll, aus dem Schlosse holen, und qualvoll hinrichten (um 277.) — [2]) August. de mor. eccl. l. 1, c. 2. (Basl. Ausg.) — [3]) August. c. Faust. Man. l. 18, c. 2. 3. — De util. cred. c. 1. — [4]) August. contr. Faust. Man. l. 11, c. 1. — De util. cred. c. 2. [5]) Vgl. August. contr. Faust. Man. l. 16, c. 31. 32. — [6]) Ibid. l. 32, c. 19. — [7]) Ibid. l. 20, c. 3. 4.

hüllt, und die reine Wahrheit entdeckt[1]). Wie die Marcioniten, so behaupteten auch sie, daß ein durchgängiger Widerspruch obwalte zwischen den Schriften des alten und neuen Testamentes, und verwarfen deshalb die erstern gänzlich[2]). Den tiefern Grund hievon werden wir später kennen lernen. — So war ihr Standpunkt identisch mit dem der Gnostiker, und der subjektivistische Rationalismus auch hier zum Princip der Forschung erhoben. — Was aber ihr Lehrsystem selbst betrifft, so ist dasselbe bekanntlich der ausgeprägteste Dualismus, der hinter dem Parsismus in Nichts zurückblieb, wie er sich denn auch in seiner ganzen Ausdehnung nach diesem gestaltete[3]). Wir suchen zuerst wiederum die allgemeinen Grundsätze desselben zur Darstellung zu bringen, um uns dadurch ein tieferes Eingehen in die psychologischen Lehrsätze zu ermöglichen.

Die ursprüngliche Frage, von der die Manichäer ebenso wie die Gnostiker ausgingen, war die Frage um den Ursprung des Bösen, und sie beantworteten diese Frage ebenfalls damit, daß sie zwei ewige Principien annahmen, die mit einander im ewigen Gegensatze stünden, indem das eine wesentlich gut, das andere dagegen wesentlich böse sei[4]). Das gute Princip ist der Gott des Lichtes; er ist umgeben von einer unzählbaren Schaar von Lichtgeistern, und wohnt auf einer unkörperlichen, lichtvollen, seligen Erde[5]). Das böse Princip dagegen ist der Fürst der Finsterniß, welcher in einer mit Finsterniß, Rauch, Schlamm, Feuer und Wind erfüllten Region haust, umringt von den übrigen Geistern der Finsterniß, deren Seele und Urquell er selbst ist[6]). Als ewiges Princip kann der Fürst der Finsterniß ebenfalls Gott genannt werden[7]), wiewohl dieser Name im engern und strengern Sinne nur dem guten Princip zukommt[8]). — So wird also hier das böse Princip nicht mehr als bloße Materie gedacht, sondern tritt wie bei vielen Gnostikern, personificirt auf[9]), ein Moment, in welchem der Einfluß des Parsismus sich deutlich kund gibt. Allein deshalb ist der Begriff der Materie von dem Begriff des bösen Princips nicht ausgeschlossen, denn dieses erscheint bei den Manichäern wohl ebenso oft als die Hyle, wie als der Satan mit seinem Reiche[10]). Wie bei den Gnostikern, so verschwimmen auch hier die

---

1) Ibid. l. 15, c. 5. 6. — 2) Ibid. l. 12, c. 1. — Contr. Adimant. Man. c. 3. seqq. — Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 1. — De Gen. c. Man. l. 1, c. 22. — . 3) Vgl. Contr. Faust. Man. l. 12, c. 65. — De util. cred. c. 18. — 4) August. Contr. Fortun. Man, p. 113. — De act. c. Fel. Man. l. 2, c. 2. — 5) August. contr. epist. fund. c. 13. — 6) Ibid. c. 15. 28. — 7) De mor. eccl. l. 1, c. 10. — 8) Contr. Faust. Man. l. 21, c. 1. — 9) Ibid. l. 20, c. 14. — 10) Ibid. l. 20, c. 3. Bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis vero Hylen. — l. 21, c. 1. Duo principia confitemur, sed unum ex his Deum confitemur, alterum Hylen, aut ut communiter et usitate dixerim, Daemonem.

beiden Begriffe in einander. — Im Reiche der Finsterniß war ursprünglich weder Ordnung noch Regel; die Fürsten dieses Reiches lagen in stetigem Streite mit einander. Aber indem sie sich gegenseitig verfolgten, gelangten sie bis zu den Gränzen des Lichtreiches, das sie vordem nicht gekannt hatten. Dieses gewahr werdend, endigten sie ihren eigenen Streit, schlossen Frieden mit einander, und beschlossen, mitsammen in das Lichtreich einzufallen, und es zu bekämpfen und zu zerstören. Gegen diesen Angriff vermochte sich nun der Gott des Lichtes nur dadurch zu schützen, daß er aus seiner eigenen Substanz eine Kraft emaniren ließ, die er dem Andrang der Mächte der Finsterniß entgegensetzte, aber eben dadurch zugleich auch ihnen zur Beute hingab [1]). Diese Kraft war der Urmensch [2]). Nachdem nämlich dieser Urmensch — auch Mutter des Lebens genannt — aus der göttlichen Substanz emanirt war, waffnete er sich mit den Elementen, und in der veränderlichen trügerischen Form derselben begann er den Kampf mit den feindlichen Mächten [3]). In diesem Kampfe entrissen ihm die Mächte der Finsterniß den größten Theil des Lichtes, das seine Substanz bildete, und verschlangen es; und er wäre wohl gänzlich der Auflösung verfallen, wenn nicht Gott eine neue Kraft, den Geist des Lebens, aus sich hätte emaniren lassen, und sie ihm zu Hilfe gesendet hätte. Dieser lebendige Geist stieg zum Urmenschen hinab, reichte ihm die Rechte und führte ihn aus dem Reiche der Finsterniß wieder heraus, ohne daß dieser jedoch jene Theile seiner Substanz, welche die Mächte der Finsterniß bereits verschlungen hatten, wieder gewonnen hätte. Jedoch auch die finstern Mächte waren durch das Licht, das sie in sich aufgenommen hatten, ihrer zügellosen Freiheit verlustig gegangen, indem sie durch dieses Licht zu einem festen Ganzen zusammengebunden und zusammengehalten wurden: — und das war der Ursprung der soliden Materie [4]). So war das dem Urmenschen geraubte Licht zur Weltseele geworden, und diese Weltseele ist Christus, der Sohn des Urmenschen [5]). Noch aber war die Welt nicht zu ihrer vollkommenen Gestalt ausgebildet; dieß geschah erst später durch den nämlichen Geist des Lebens, der den Urmenschen von der Auflösung errettet hatte. Er sammelte alles Licht, das noch nicht vollständig in der Materie absorbirt war, und concentrirte es in der Sonne und im Monde; die Dämonen dagegen befestigte er als Sterne am Firmamente. So trennte er den in der Sonne und im Monde thronenden von dem in der Materie gefangenen, leidenden Jesus [6]), und deshalb gebührt auch der Sonne und dem Monde göttliche Verehrung [7]). Der in der Sonne wohnende Jesus sucht dann wiederum den in der Materie ge-

[1]) De ver. relig. c. 9. — C. Faust. Man. l. 2, c. 6. — Contr. Fort. Man. p. 109. — [2]) C. Faust. Man. l. 20. c. 9. — [3]) Ibid. l. 2. c. 3. 4. [4]) Ibid. l. 2, c. 5. — [5]) Ibid. l. 2, c. 4. 5. — [6]) Ibid. l. 20, c. 11. [7]) Vgl. Ibid. l. 12, c. 22. l. 14, c. 11.

fangenen, leidenden Christus zu befreien, und dieß geschieht unter andern dadurch, daß die Kräfte des Lichtes in der Sonne sich zu blühenden Jünglingen und Jungfrauen umgestalten, dadurch die Lust der Fürsten der Finsterniß reizen, und sie so in einen Zustand innerer Auflösung versetzen, in welchem das in ihnen gebundene Licht aus ihnen entweicht, und sich durch das All ausbreitet[1]). Dafür bringen aber die Mächte der Finsterniß wiederum aus sich die Pflanzenwelt hervor, und binden in ihr das Licht nur um so fester[2]); und ist dieses der Ursprung des vegetativen Lebens, so tritt dagegen die animalische Welt — das Fleisch — dadurch in's Dasein, daß die am Firmamente befestigten weiblichen Dämonen durch den Umschwung des Himmels in der Weise afficirt werden, daß sie fehlgebären: und diese Fehlgeburt ist dann eben das Fleisch — die animalische Welt[3]).

§. 28.

So bizarr diese Anschauung von dem Ursprung und dem Wesen der Welt ist, so entbehrt sie doch nicht jedes speculativen Gehaltes, wenn freilich dieser auf Originalität keinen Anspruch machen kann, sondern nur eine Reproduktion früherer Lehren der gleichen Richtung ist. So ist der Urmensch, welchen Gott dem Andrang der Mächte der Finsterniß entgegensetzt, offenbar kein anderer, als der ideale Mensch des Philo, der als Adam Kadmon später in der Kabbala auftritt. Nach Philo ist dieser Urmensch im Grunde Nichts anders, als der Logos selbst, so ferne alle im Logos enthaltenen Ideen in der Idee des Menschen sich concentriren; — und ebenso verhält es sich dem Gesagten zufolge mit dem „ersten Menschen" der Manichäer; denn auch hier tritt derselbe als das allgemein bildende und gestaltende Princip auf, und wenn gesagt wird, daß er sich mit den Elementen bekleidet, um in ihrer Form den Mächten der Finsterniß entgegen zu treten: so ist damit offenbar Nichts anderes gesagt, als daß die Elemente eben das erste waren, was aus der Materie sich herausbildete, um die Grundlage zu bilden für alle weitern Gestaltungen. Wie ferner bei Philo der Logos in der Weltbildung nicht vollständig transcendent bleibt, sondern der Materie zugleich immanent wird, sie belebt, durchdringt und gestaltet: so findet sich hier die nämliche Idee in der Lehre von dem leidenden Christus, der als die Seele der Welt bezeichnet wird, womit der Manichäismus ebenso wie der Philonismus in den Pantheismus der Immanenz hinüberspielt, ohne doch demselben gänzlich zu verfallen, so fern hier wie dort dennoch immer irgendwelche Transcendenz des weltgestaltenden Princips über der Welt übrig

---

[1]) Ibid. l. 15, c. 7. l. 20, c. 6. — De act. c. Fel. Man. l. 2, c. 7. — De nat. bon. c. 44. — [2]) De mor. Man. l. 2, c. 15. — [3]) C. Faust. Man. l. 6, c. 8. l. 21, c. 12.

bleibt. — So roh sinnlich also auch die manichäische Schöpfungslehre auf den ersten Anblick erscheint, so hat sie doch einen entschieden idealistischen Charakter, und steht mit den übrigen Systemen dieser Kategorie im innigsten Zusammenhange. —

Durch die Schöpfungstheorie der Manichäer sind wir von selbst auf deren Lehre vom Ursprung und Wesen des Menschen hinübergeleitet. Liegt der Entstehungsgrund aller Weltdinge in dem Streben der Mächte der Finsterniß und der Materie, das aufgenommene Licht festzuhalten, so wird dieses offenbar um so mehr beim Menschen der Fall sein müssen. In der That hat denn auch der höchste Fürst der Finsterniß, aus Furcht, es möchte das gefangene Licht bald wieder sich frei machen, seine untergeordneten Mächte dahin bestimmt, ihm das in ihnen gebannte Licht zu überlassen, und nachdem dieses geschehen, hat er mit einer Genossin seines Reiches den (empirischen) Menschen erzeugt, um in ihm das zerstreute Licht zu concentriren, und dadurch noch fester zu binden [1]). Allein damit wäre an und für sich für seinen Zweck noch Nichts gewonnen gewesen, wenn nicht zugleich mit der Entstehung des empirischen Menschen auch die Geschlechter sich geschieden, und so das Geschlechtsleben seinen Anfang genommen hätte. Darum hat der Fürst der Finsterniß zugleich den männlichen und weiblichen Menschen hervorgebracht. Dadurch war die Vervielfältigung des menschlichen Geschlechtes auf dem Wege der fleischlichen Zeugung bedingt und erzweckt, und weil gerade in Folge dessen das Licht immer mehr individualisirt, und in die Materie verstrickt werden mußte, so war dadurch der Zweck des Fürsten der Finsterniß, nämlich die noch festere Bindung der Lichtseele in der Materie, erreicht. Wie mithin die animalische Natur — das Fleisch — überhaupt vom bösen Princip herrührt, so fällt auch die Schöpfung des empirischen Menschen dem gleichen Princip anheim [2]) und das Gleiche gilt von der Scheidung der Geschlechter in diesem empirischen Menschen [3]), so wie von der Institution der Ehe und der fleischlichen Zeugung [4]). Letztere ist also Etwas an sich Böses [5]) und deshalb bestand die Sünde der ersten Menschen gerade darin, daß sie sich fleischlich vermischten [6]).

Wir brauchen wohl kaum daran zu erinnern, daß diese ganze Lehre fast identisch ist mit derjenigen, die wir bereits bei Plato und Philo, sowie im Gnosticismus gefunden haben. Wie Philo und nach ihm die Valentinianer zwischen zwei Menschen unterscheiden, zwischen dem idealen, der als solcher androgyn ist, und dem empirischen, in welchem die Geschlechter sich ausgeschieden haben: so halten auch die Manichäer in der nämlichen Weise

---

[1]) De nat. bon. c. 46. — [2]) C. Faust. Man. l. 22, 22. l. 31, c. 4. [3]) Ibid. l. 29, c. 2. — [4]) Ibid. l. 19, c. 29. l. 21, 10. — [5]) Contr. Fel. Man. l. 1, c. 7. Omnis concubitus fornicatio. — [6]) De mor. Man. l. 2. c. 19.

den idealen Urmenschen und den empirischen ersten Menschen auseinander, und wenn der erstere eine Emanation des guten Gottes ist, so verdankt der letztere seinen Ursprung zunächst nicht mehr dem höchsten Gotte, sondern tiefer stehenden göttlichen Mächten, denen bekanntlich auch Plato und Philo dessen Schöpfung anheim gegeben hatten. Nur nach seinem geistigen Momente hängt derselbe mit dem höhern idealen Menschen zusammen, sofern jenes eine Emanation des letztern ist: eine Lehre, die bekanntlich ebenfalls wesentlich philonisch ist, was auch von der Bestimmung des Wesens der ursprünglichen Sünde des Menschen gilt. Was wir daher oben bei Gelegenheit der Entwicklung der manichäischen Schöpfungslehre erwähnt haben, das müssen wir auch hier wiederholen: unter der grob sinnlichen Schale dieses Systems ist zwar ein speculativer Kern verborgen, aber derselbe ist ohne alle Originalität. —

§. 29.

Suchen wir nun weiter vorzudringen in der manichäischen Psychologie: so unterscheiden die Manichäer, ihren bisher entwickelten obersten Grundsätzen entsprechend, im Menschen nicht blos zwischen Leib und Seele, sondern sie nehmen in demselben zwei von einander substantiell verschiedene Seelen an, eine wesentlich gute und eine wesentlich böse[1]). Der Leib des Menschen, die Natur des Fleisches, stammt aus der Materie, und ist somit nicht blos ein Werk des bösen Princips, sondern auch consubstantiell mit ihm. Da aber das böse Princip nicht blos todte Materie ist, sondern als eigen lebendiges, noch dazu vernünftiges Wesen vorgestellt wird: so muß die Seele dieser Materie sich auch in der Leiblichkeit des Menschen zu einer bestimmten Form besondern, und daraus eine von der Lichtseele verschiedene, individuelle Leibseele im Menschen resultiren, welche, weil sie ebenso wie der Leib, mit dem bösen Princip consubstantiell ist, ebenfalls als eine wesentlich böse Seele bezeichnet werden muß[2]). Daneben ist jedoch im Menschen auch ein Theil jenes Lichtes, welches in der ganzen Welt zerstreut und in der Materie gebunden ist, und dieses Licht ist die geistige Seele des Menschen. Da sie aus dem guten Princip entspringt, und als eine Emanation desselben mit ihm ebenso consubstantiell ist[3]), wie die Leibseele mit dem bösen Princip, so ist sie auch als die wesentlich gute Seele im Menschen zu bestimmen[4]).

---

[1]) Aug. De duab. animab. c. 1. — [2]) C. Faust. Man. l. 20, c. 15. An vos non estis, qui dicitis, omnia membra vestra, totumque corpus a maligna mente, quam hylen dicitis, fabricatum, ejusque ipsius fabricatoris partem illic habitare simul cum parte dei vestri? — Contr. Jul. Pel. l. 1. c. 3. — [3]) De mor. Man. l. 2, c. 11. Anima pars Dei. — Contr. duas epp. Pelag. l. 2, c. 2. — [4]) Aug. de duab. animab. c. 12. Duo animarum

Ihre Vereinigung mit dem Leibe gründet, wie wir bereits gehört haben, zunächst in jenem kosmischen Processe, in welchem die Mächte der Finsterniß gewisser Bestandtheile des göttlichen Urmenschen sich bemächtigten, sie von ihm abtrennten, und in sich aufnahmen, so daß also hier auch die Theorie der Präexistenz und des Abfalles wiederkehrt, nur daß die wirkende Ursache dieses Abfalles hier nicht so fast in das geistige Princip selbst, als vielmehr in die anziehende Macht der Materie und des Sinnlichen überhaupt gesetzt wird. Der Mensch hängt somit nach den beiden Seiten seiner Natur hin mit den zwei Urprincipien des Alls substantiell zusammen, und in Folge dessen auch mit allen Gebilden der empirischen Welt. Die aus der Substanz Gottes emanirte Lichtsubstanz zieht sich ebenso durch alle übrigen Gebilde der Schöpfung hindurch, wie ein Theil von ihr im Menschen wohnt, und seine gute Seele bildet; nur daß sie in den übrigen Wesen noch stärker durch die Materie gebunden ist, als im Menschen. Und so hat jedes Geschöpf der Welt die nämliche vernünftige Seele, wie der Mensch, nur in einem mehr depotenzirten Zustande; es findet zwischen der Seele des Menschen und zwischen diesen übrigen Lichtseelen durchaus kein substantieller Unterschied statt. Von einer wahren Individualität des menschlichen Geistes kann mithin hier ebenso wenig mehr die Rede sein, als von einer wahren Einfachheit des geistigen Wesens. — Das Gleiche gilt analog auch von der Leiblichkeit des Menschen resp. von der bösen Seele, die in ihr waltet. Auch sie ist, weil das böse Princip, ebenso wie das gute, alle Dinge der Welt durchwaltet, in allen Wesen der sichtbaren Schöpfung in gleicher Weise vertreten, wie im Menschen, nur immer in einer verschiedenen Form. — Und so ist denn der Mensch zusammt der ganzen Schöpfung substantiell zwischen den zwei kosmischen Mächten getheilt, und wenn die ganze Welt dem wesentlichen Antagonismus beider Principien verfallen ist, so concentrirt sich dieser Antagonismus vorzugsweise im Menschen, weil er das höchste Gebilde der Schöpfung ist[1]. — Wenn der kosmisch-ethische Widerspruch das Grundprincip alles Seins und Lebens ist, so tritt dieser Widerspruch in der Natur des Menschen insbesonders hervor, weil er hier zu seiner höchsten Spitze sich erhebt. Der Mensch ist kein einheitliches Wesen, er ist nur der oberste Repräsentant des allgemeinen Gegensatzes; dieser bildet seine Natur selbst, und eine Erhebung über denselben ist deshalb undenkbar. —

genera esse dicunt, unum bonum, quod ita ex deo sit, ut non ex aliqua materia, vel ex nihilo ab eo factum, sed de ipsa ejus omnino substantia pars quaedam processisse dicatur. Alterum autem malum, quod nulla prorsus ex parte ad deum pertinere credunt credendumque commendant. Et ideo illud summum bonum, hoc vero summum malum esse praedicant: atque ista duo genera fuisse aliquando discreta, nunc esse commixta. Contr. Faust. Man. l. 6, c. 8. — [1]) Contr. Jul. Pel. l. 2, c. 3. — De haeres. 46.

§. 30.

Hieraus ergibt sich nun von selbst, worin das Wesen des Guten und Bösen in den menschlichen Handlungen liege, und von welchem Standpunkte aus dasselbe beurtheilt werden müsse. Das Leben der niedern Leibseele im Menschen gibt sich kund in der Begierlichkeit (concupiscentia). Und da diese Seele, die in der Begierlichkeit lebt, an sich böse ist, so ist auch die Begierlichkeit selbst, in der sie lebt und sich bethätigt, nicht blos per accidens, sondern von Natur aus böse und teuflisch, und dieser Charakter kann von ihr nie und durch kein Mittel genommen werden. Sie ist der Teufel im Menschen[1]). Es ist daher von selbst klar, daß sie auch als der einzige Urquell alles Bösen, das der Mensch vollbringt, bezeichnet werden müsse, und daß jede einzelne böse Handlung nur eine vorübergehende Aeußerung dieses Urbösen im Menschen sein könne, die zugleich wiederum auf ihr Princip zurück wirkt und die Macht der Begierlichkeit erhöht, ohne jedoch selbst irgend welchen bleibenden Reat im Menschen hervorzubringen[2]). Der Geist des Menschen dagegen ist das an sich gute Princip, und aus ihm kann daher nur Gutes hervorgehen. Was er thut, ist an sich gut, und es bedarf hiezu keines anderweitigen Bestimmungsgrundes. Das Böse haftet dem Geiste und seinen Handlungen nur per accidens an, so fern und so weit nämlich beide mit der Begierlichkeit der bösen Seele in Berührung treten, und dadurch befleckt und verunreinigt werden: was freilich wegen der Verbindung der guten mit der bösen Seele im Menschen immer in gewissem Grade der Fall ist. So besteht denn im Allgemeinen das Wesen der guten Handlung in dem Siege der guten Seele über die böse, und das Wesen der bösen That umgekehrt in dem Siege der bösen Begierlichkeit über den Geist[3]). —

Aber freilich ist hier weder der Sieg noch die Niederlage das Resultat der freien Selbstbestimmung des Menschen; denn von einer wahren sittlichen Freiheit kann in diesem Systeme schlechterdings nicht die Rede sein. Denn der Geist des Menschen ist ja consubstantiell mit Gott, und da dieser selbst nicht frei ist, indem er der nöthigenden Macht des entgegengesetzten Princips anheimfällt, und die Weltschöpfung im Grunde nichts anderes ist, als ein

---

[1]) C. Fort. Man. p. 115. Cupiditas vero non uno modo intelligitur, quam dixisti radicem omnium malorum, quasi quae in cordibus nostris solum versetur, cum constet hoc quod in nobis versatur malum ex autore malo descendere, et portiunculam esse mali hanc radicem, quam tu esse dicis, ut non sit ipsa radix, sed sit portiuncula mali, ejus mali, quod ubique versatur. — Contr. duas epp. Pel. l. 2, c. 2. Manichaei carnis concupiscentiam non tanquam accidens vitium, sed tanquam naturâ ab aeternitate malam vituperant, (et insanabilem). — [2]) Vgl. C. Faust. Man. l. 21, c. 3. — [3]) Vgl. De civ. Dei l. 14, c. 5.

natürlicher Proceß, in welchen durch die eben erwähnte nöthigende Macht die göttliche Substanz ohne und wider ihren Willen hineingeräth, so kann der Geist des Menschen das Prärogativ der Freiheit nicht besitzen [1]). Um so weniger kann dieses der Fall sein in Bezug auf die niedere Naturseele des Menschen, weil diese den materiellen Lebensmächten entstammt, in welchen das Gesetz der Nothwendigkeit allein herrschend ist. Und Etwas mehr, als eine bloße Nebeneinanderstellung und Mischung beider Lebenselemente mit einander ist ja der Mensch nach diesem Systeme nicht. Die Manichäer haben auch aus dieser Consequenz ihres Systems kein Hehl gemacht, und die freie Selbstbestimmung des Menschen offen und unumwunden in Abrede gestellt [2]). Der Mensch steht als solcher in der Mitte zwischen dem Reiche des Lichtes und den Mächten der Finsterniß, und so liegt in ihm die Möglichkeit, sich in seinem Thun dem einen oder den andern zuzuwenden. Nur diese Möglichkeit kann, wenn überhaupt von Freiheit die Rede sein soll, als solche bezeichnet werden. Die wirkliche Hinwendung zu dem einen oder andern Reiche ist dagegen immer eine nothwendige, und hängt von dem Siege der einen oder der andern jener beiden kosmischen Mächte ab, die im Menschen ebenso, wie außer ihm, ihre an sich unüberwindliche Wirksamkeit entfalten [3]). Wenn daher die Manichäer manchmal in der Weise sich ausdrücken, als setzten sie die menschliche Freiheit voraus, so konnten solche Ausdrücke, wie schon der heil. Augustin bemerkt, nur aus ihrem natürlichen, bessern Gefühle entspringen, das nun einmal des Freiheitsbewußtseins nicht los werden, und da keine Sünde, sowie keine gute, verdienstliche Handlung erblicken kann, wo keine Freiheit ist [4]). —

Es ist bereits früher erwähnt worden, daß nach der Lehre der Manichäer der erste Mensch die größte Fülle des Lichtes in sich concentrirte, und daher anfangs heilig lebte, daß aber dennoch auch die böse Natur in ihm war, und daß diese, indem sie sich in der Begierlichkeit regte, ihn zur fleischlichen

---

[1]) C. Faust. Man. l. 22, c. 22. Libertatem voluntatis illas particulas dei (animas) habuisse dicere non potestis, quam totus deus ipse non habuit: quia si eas non mitteret in peccatum, totus a gente tenebrarum pervasus, peccare cogeretur... — [2]) De fid. contr. Manich. c. 9. Dicunt (Manichaei), non esse liberam animae voluntatem. — [3]) C. Fortun. Man. p. 114. Inviti peccamus, et cogimur a contraria et inimica nobis substantia. p. 115. — Contr. Secund. Man. c. 9. Non enim propria voluntate peccat (anima), sed alterius ductu; carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate: c. 12. — De nat. bon. c. 42. — Contr. duas epp. Pelag. l. 2, c. 2. — [4]) De act. c. Fel. Man. l. 2, c. 3. Ad confitendum verum de libero arbitrio plus valuit in Manichaeo natura humana, in qua eum deus effecit, quam fabula sacrilega, quam sibi ipse confinxit. — De fid. contr. Man. c. 6. Vgl. De duab. anim. c. 12. — Contr. Fort. Man. p. 112 ff.

Vermischung forttrieb, worin die erste Sünde bestand[1]). Dadurch ward in ihm die Begierlichkeit mächtiger als zuvor, und wenn er gleich nach der Sünde wieder heiliger lebte, so mußte doch in seinen Nachkommen, je mehr durch die Fortpflanzung die Lichtseele zersplittert wurde, die Macht der Begierlichkeit in gleichem Maße immer mehr zunehmen, und so die geistige Seele in ihrer durch die Zeugung vermittelten Zertheilung und Individualisirung mehr und mehr in das Böse verstrickt werden[2]). Und das war denn auch die Absicht des Fürsten der Finsterniß, der im alten Bunde ausschließlich herrschte, und welcher deshalb auch der Urheber der Schriften des alten Testamentes ist, weshalb sie die Manichäer, wie früher bereits erwähnt worden, sämmtlich verwarfen[3]). Darum hat er im alten Bunde die Ehe zur Pflicht gemacht, und überhaupt alles gethan, um die Menschen so tief als möglich in die Begierlichkeit des Fleisches zu versenken. Daher der gegenwärtige Zustand sittlicher Zerrüttung, in welchem die Menschheit sich befindet. —

§. 31.

Hiemit ist aber auch das Ziel der äußersten Entfernung der Lichtseele von Gott und ihrer Verstrickung in die Materie erreicht. Der Proceß wendet sich nun um. Wie wir bei den Valentinianern einem Kreislaufe des göttlichen Lebens begegnet sind, in welchem sich dieses zuerst verliert, um sich dann in der Verlorenheit wieder zu finden, und in der Zurücknahme seiner in sich selbst sich zu vollenden: so tritt uns auch bei den Manichäern ein analoger theogonischer Proceß entgegen, der freilich in höherem Grade mit dem dualistischen Elemente versetzt ist, als dieses bei den Valentinianern der Fall war. — Da die in der Welt zerstreute Lichtseele göttlicher Natur ist, so kann es nicht ihre Bestimmung sein, für immer in den Banden der Materie gefesselt zu bleiben; ihr höchstes Ziel wird vielmehr darin bestehen müssen, daß sie die Befreiung von der Materie, in der sie gefangen gehalten ist, wieder erringe, und zu dem Lichtquell zurückkehre, welchem sie entströmt ist. Gilt dieses von der Lichtseele im Allgemeinen, so kann diese Befreiung nur durch den Menschen vermittelt sein, weil eben in ihm die Lichtseele vorzugsweise zur Offenbarung gelangt. Allein nicht durch sich selbst kann die Licht-

---

[1]) De mor. Man. l. 2, c. 19. Adam dicitis sic a parentibus suis genitum, abortivis illis principibus tenebrarum, ut maximam partem lucis haberet in anima, et perexiguam gentis adversae. Qui cum sancte viveret propter exuperantiam et copiam boni, commotam tamen in eo fuisse adversam illam partem, ut ad concubitum declinaret: ita eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem. — [2]) Wir machen auf diesen Generatianismus der Manichäer hier insbesonders aufmerksam, und brauchen wohl kaum zu erwähnen, daß diese Theorie hier ganz an ihrem Platze ist. — [3]) C. Faust. Man. l. 15, c. 8.

seele im Menschen die erwähnte Befreiung erringen, so wenig, als die Lichtkraft, von der sie abgerissen worden, sich ehedem allein von den Mächten der Finsterniß hätte retten können, ohne die Hilfe des lebendigen Geistes. Darum muß jener erste Proceß, in welchem die Welt sich gebildet hat, in anderer Weise auf's Neue sich wiederholen: und dieses geschieht dadurch, daß der höchste Gott seinen Sohn — Christus — wiederholt hingibt, und ihn der gefangenen Lichtseele zu Hilfe sendet [1]). Dieser erscheint in der Welt, aber nicht in einem wirklichen Leibe, sondern nur in einer menschlichen Scheingestalt, also auch nicht auf dem Wege wirklicher Geburt aus dem Weibe [2]). Hätte er einen wirklichen Leib angenommen, so hätte er sich dadurch nicht blos mit dem Bösen befleckt, sondern er wäre auch eo ipso unter die Herrschaft des bösen Princips gerathen, von dessen Herrschaft er doch die Lichtseelen befreien sollte. Wie ehedem der Urmensch nur scheinbar mit den Elementen sich bekleidete, um in der Form derselben den Kampf mit den Fürsten der Finsterniß zu beginnen, so konnte er auch jetzt nur in einem Scheinleibe in die Welt eintreten, um den neuen Kampf mit den bösen Mächten in's Werk zu setzen, und zur Entscheidung zu bringen. Daher war Alles, was er that und litt, nur scheinbar, sein menschlicher Wandel ebenso, wie seine anderweitigen menschlichen Schicksale, sein Leiden ebenso, wie sein Tod und seine Auferstehung [3]). Nicht er wurde gekreuziget, sondern nur der Fürst der Finsterniß, auf den er seine eigene Gestalt übertrug [4]). Wie daher ehedem der Angriff der Mächte der Materie auf den Urmenschen nur ihre eigene Bindung zur Folge gehabt hatte, so schlug auch bei dieser zweiten Wiederholung des ursprünglichen Kampfes der Angriff des Fürsten der Finsterniß auf den Messias zu seinem eigenen Verderben aus, und zog den Sturz seiner Herrschaft nach sich. Denn gerade dieses war, wie schon erwähnt, der Zweck, warum der Christus in der Welt erschien: die Herrschaft des Satans zu brechen, und die Lichtseelen aus der Botmäßigkeit desselben zu befreien, damit sie wieder geeinigt würden mit dem ursprünglichen Lichtquell, der er eben selbst war. Deshalb klärte er zunächst durch seine Lehre die Menschen über ihr wahres Wesen und über ihr Verhältniß zu Gott auf, und zeigte ihnen den Weg, auf welchem sie zur Befreiung ihrer Seelen aus der Herrschaft der Materie gelangen konnten. Er selbst aber vollendete die Erlösung nicht, eben so wenig, als er ehedem die Weltschöpfung zur Vollendung gebracht hatte. Dieses geschah erst durch den heil. Geist, den er seinen Jüngern verheißen hatte, und der denn auch wirklich in Manes erschien [5]). Dieser enthüllte erst den tiefern Sinn der Lehre des Messias [6]), und erhob

---

1) C. Fortun. Man. p. 109. — 2) C. Faust. Man. l. 29, c. 3. — 3) C. Faust. Man. l. 14, c. 10, l. 11, c. 3. l. 12. c. 4. l. 26, c. 1 seqq. — 4) De fid. contr. Manich. c. 28. — 5) De util. cred. c. 3. — 6) C. ep. fund. c. 23. — C. Fel. Man. l. 1, c. 9.

die Geister dadurch, daß er sich über sie ergoß, zur höhern Gnosis, in welcher allein die wirkliche Befreiung der Lichtseelen von der Materie und ihre Wiedervereinigung zur ursprünglichen Einheit sich vollzieht. Hatte er ehedem den größern Theil des in der Materie gefangenen Lichtes in der Sonne concentrirt, so einigt er auch jetzt die noch in der Materie zurückgebliebenen Lichttheile in der Gnosis mit Christus als der allgemeinen Lichtsubstanz, und entreißt sie so der Zersplitterung, der sie vermöge ihrer Bindung in der Materie verfallen waren. So ist in demjenigen Menschen, der der Erlösung theilhaftig geworden, ein doppelter Mensch zu unterscheiden, ein äußerer und ein innerer [1]). Der äußere Mensch entsteht auf dem Wege der Zeugung durch den Satan, und ihm allein gehört die geschlechtliche Scheidung an; der innere, wahre Mensch dagegen entsteht dadurch, daß wir uns durch den Glauben und durch die Aenderung unseres Lebens Christo zuwenden. Die fleischliche Geburt zerreißt die menschliche Natur in die Vielheit, die Geburt im Geiste und in der Gnosis dagegen verbindet die Vielheit der Menschen wiederum zur substantiellen Einheit in Christus [2]). — Wir haben somit hier eine neue Wiederholung des ursprünglichen kosmogonischen Processes, nur daß in dieser Wiederholung desselben nicht mehr der Hervorgang der Dinge aus Gott, sondern vielmehr die Rückkehr derselben in Gott sich vollzieht. Der Erlösungsproceß wird hier zu einem Gott selbst in gewissem Grade immanenten Vorgange, dessen er für sein eigenes Leben benöthigt ist, indem er nur durch die Erlösung die Bestandtheile seiner Substanz, die er im Schöpfungsproceß verloren hat, wieder gewinnen, und in sich zurücknehmen kann. Damit ist natürlich die christliche Bedeutung der Erlösung gänzlich verloren, und so das christliche Princip vollständig beseitigt. —

Diese Teleologie und Christologie bestimmte denn nun auch die Moral der Manichäer. Der heil. Augustin bemerkt mit Recht, daß die Manichäer ihren Principien gemäß eigentlich gar keine Moral aufstellen könnten. Denn wo einmal die Freiheit negirt ist, da müsse es zuletzt gleichgiltig sein, wie immer der Mensch handeln möge, es könne weder Gutes noch Böses in seinen Handlungen sich vorfinden, weil der Begriff des sittlich Guten und Bösen wesentlich den Begriff der Freiheit voraussetze. Außerdem, wenn auch der

---

1) C. Faust. Man. l. 24, c. 1. — 2) C. Faust. l. 24. c. 1. Modus nascendi duplex est, unus ille, furoris et intemperantiae proprius, quo sumus a generatoribus turpiter et per libidinem sati, alter vero, honestatis et sanctimoniae, quo in Christo Jesu per spiritum sanctum sub bonorum doctrinis disciplinati sumus ad fidem.... Ergo tunc fit homo a Deo, cum fit unus ex multis, non cum ex uno est divisus in multa. Divisit autem nos primus ortus, i. e. corporalis: secundus adunat intelligibilis ac divinus: eoque rectissime nos hunc quidem corporis naturae adscribendum putabimus, illum vero supernae majestati.

Mensch böse handle, so thue doch nicht er selbst das Böse, sondern vielmehr das böse Princip in ihm, das ja unabhängig vom Guten wirke, und darum könne ihm dasselbe auch nicht zur Sünde angerechnet werden. Allein diese Folge gaben die Manichäer nicht zu. Vielmehr stellten sie an die Spitze ihrer ethischen Lehre den Grundsatz, der Mensch müsse dessen sich enthalten, was dazu geeignet sei, die Seele noch tiefer in die Materie zu verstricken, und dagegen dasjenige thun, was nothwendig sei, den Befreiungsproceß der gefangenen Lichtseele zu fördern. Dieser Grundsatz setzte freilich wiederum die Freiheit des Willens voraus, und Augustinus wird auch nicht müde, den Manichäern diesen Widerspruch mit sich selbst in den verschiedensten Wendungen beständig vor Augen zu halten [1]), aber an und für sich kann uns diese Erscheinung um so weniger auffallen, als wir wissen, daß der Irrthum eben nur vom Widerspruch leben kann. — Es frägt sich nun, wie die Manichäer den erwähnten ethischen Hauptgrundsatz auf die besondern Gebiete und Richtungen des menschlichen Handelns angewendet haben. Die Beantwortung dieser Frage setzt jedoch eine andere Lehrbestimmung voraus, die wir daher zuerst in's Auge fassen müssen. —

§. 32.

Wir finden nämlich bei den Manichäern ebenso, wie bei den Gnostikern, die analoge Ausscheidung zweier wesentlich verschiedener Menschenklassen, soferne die einen von Natur aus aller Güter der Erlösung in vollstem Maße theilhaftig sind, die andern dagegen gar nicht oder nur in geringerem Grade. Hielten sie daher diejenigen, die nicht zu ihrer Sekte gehörten, für solche, die von vorneherein dem Verderben geweiht sind, so unterschieden sie in ihrer eigenen Mitte selbst wiederum zwischen Auserwählten und Hörern [2]). Die erstern waren die von Natur aus Heiligen, sofern sie im Geiste des Lebens, der sich über sie ergossen hatte, und in ihnen wohnte, die höhere Gnosis besaßen, die ihnen vollständige Einsicht gewährte in die Geheimnisse der göttlichen sowohl, als auch ihrer eigenen Natur, und sie über ihr ewiges Heil vergewisserte. Die Hörer dagegen standen auf einer tiefern Stufe; sie entbehrten der Gnosis, und konnten daher die für sie geeignete Belehrung nur von den Auserwählten erhalten. Diese allen idealistisch-häretischen Systemen dieser Epoche gemeinsame Unterscheidung, in welcher die christliche Prädestinationslehre als in eigenthümlicher Weise verzerrt und verunstaltet erscheint, bestimmte denn auch die weitere Gestaltung der ethischen Lehre der Manichäer. Den Auserwählten lag nämlich ein weit strengeres sittliches Gesetz ob, als den Hörern, eine Thatsache, in welcher die Manichäer mit der frühern gno-

---

1) De fid. c. Man. c. 43. 44. — 2) C. Fortun. Man. p. 109. — De haer. 46.

stischen Lehre in gewissem Grade in Widerspruch traten. Wir wollen sehen, wie sie das sittliche Gesetz auf die beiden Menschenklassen vertheilten. —

Was zuerst die Auserwählten betrifft, so lag diesen vor Allem als das Hauptgesetz ihres sittlichen Verhaltens das Signaculum sinus ob, und dieses bestand in dem Verbot der Ehe, der Kindererzeugung und der fleischlichen Vermischung überhaupt. Es ist schon zu wiederholtenmalen erwähnt worden, daß die Manichäer nicht blos die Scheidung der Geschlechter, sondern auch die Institution der Ehe und der fleischlichen Fortpflanzung überhaupt dem Teufel zuschrieben, der dadurch eine festere Bindung der Lichtseele in der Materie erzweckte; es war deshalb nur consequent, wenn sie all diese Institutionen verdammten, und die Auserwählten in allen diesen Beziehungen durch ein strenges Verbot banden [1]). Das zweite ethische Gesetz für die Auserwählten war das Signaculum oris. Unter diesem verstanden sie zwar auch das Verbot jedes bösen Wortes und jeder Gotteslästerung; insbesonders aber galt es ihnen als das Gebot der Enthaltsamkeit von Fleischspeisen, vom Wein, und von allen Nahrungsmitteln, welche die Begierden des Fleisches reizen, oder die Seele noch tiefer in die Materie bannen könnten. Solche Speisen, wie das Fleisch, waren ihnen an sich unrein, und konnten daher auch nur verunreinigend auf den einwirken, der sie genoß [2]). Daher das Verbot derselben. Der heil. Augustin hat nicht unterlassen, auf den wesentlichen Unterschied zwischen diesem und dem kirchlichen Enthaltsamkeitsgebote hinzuweisen [3]), und wenn eine spätere Zeit das letztere mit dem erstern zusammenwarf, so ist dieses offenbar ein Beweis zum wenigsten einer fast unglaublichen und darum auch unverzeihlichen Beschränktheit. — Das dritte ethische Gesetz der Manichäer endlich war das Signaculum manuum [4]). Darunter verstanden sie vorerst das Verbot zu arbeiten, und überhaupt ein Eigenthum zu besitzen [5]), dann aber auch die Pflicht, sich nicht blos der Tödtung von Thieren, sondern auch der Zerstörung alles Pflanzenlebens zu enthalten. Was das erstere Moment betrifft, so tritt in demselben offenbar jener orientalische Quietismus hervor, den wir auch schon bei den Gnostikern angedeutet gefunden haben, indem auch diese das Hauptmoment des ethischen Lebens in die ruhige Schauung (Gnosis) setzten, und alle Werke, somit alle thätige Sittlichkeit für überflüssig erklärten. Die Nachäffung und Verkehrung jenes Princips, auf welchem das kirchliche Mönchsleben beruht, ist auch hier unverkennbar. Was dagegen das letztere Moment des erwähnten Verbotes betrifft, so hatte dasselbe seinen Grund darin, daß sie dem Frühergesagten zufolge in jedem Thiere und in jeder Pflanze einen Theil des Lichtes, also eine vernünftige Seele wähnten, deren Körper mithin eben so wenig getödtet

---

[1]) C. Faust. Man. l. 22, c. 30. — [2]) Ibid. l. 6, c. 1. — [3]) Ibid. l. 30, c. 5. — [4]) De mor. Manich. l. 2, c. 10 seqq. — [5]) De mor. eccl. l. 1, c. 35.

werden dürfe, als der des Menschen[1]. Auch hier tritt der Orientalismus wieder in voller Macht hervor. — Wir sehen, diese Moral entspricht zwar vollkommen der manichäischen Psychologie; aber sie trägt auch nicht Ein Moment in sich, welches den Menschen auf eine höhere sittlich-ideale Selbstvervollkommnung hinwiese; vielmehr entbehrt sie jeder höhern Idee, und legt überall nur auf das äußere Verhalten den Accent, ohne um das Innere sich zu kümmern, das bei allem äußern Wohlverhalten hier eine sentina aller Laster sein kann, ohne daß damit das sittliche Gesetz verletzt wäre, das dem Auserwählten obliegt; abgesehen davon, daß alle diese sittlichen Grundsätze, wie wir sie so eben aufgeführt haben, in dem Sinne, wie sie von den Manichäern genommen wurden, schlechterdings unnatürlich sind, und der gesunden Vernunft widerstreiten. —

Dieses Unnatürliche nun, das in der eben entwickelten Manichäischen Sittenlehre liegt, mochte denn auch die Manichäer bestimmt haben, die verpflichtende Kraft ihrer sittlichen Grundsätze nicht als eine allgemeine gelten zu lassen, sondern sie nur auf einen bestimmten Kreis von Individuen zu beschränken, welches eben die Auserwählten waren. Hätten sie dieses nicht gethan, so hätten sie offenbar auf die Erhaltung und Fortdauer ihres eigenen Lebens und auf die Existenz ihrer eigenen Gemeinschaft verzichten müssen. Deshalb galten für die Klasse der Hörer weit mildere sittliche Vorschriften, als für die Auserwählten. Ihnen war nicht blos das Tödten von Thieren und Pflanzen erlaubt, sondern sie durften arbeiten und Eigenthum besitzen[2]. Alles dieses war ihnen nicht nur nicht verboten, sondern für sie galt es sogar als Pflicht; denn sie mußten mit ihrer Arbeit und mit ihrem Eigenthum die Auserwählten ernähren[3]. Jedoch durften die Speisen, die sie diesen besorgen mußten, nur aus Pflanzenstoffen bestehen, und um auch hier ein Prärogativ vor der dienenden Klasse voraus zu haben, behaupteten die Auserwählten, daß dadurch, daß sie die Pflanzen äßen, die in ihnen gefangene Lichtseele frei werde[4]. Ebenso war den Hörern auch das Essen des Fleisches und die Ehe gestattet; nur durften sie in letzterer Beziehung den Concubitus nicht in der Absicht pflegen, um die Erzeugung zu bewerkstelligen, sondern nur um der Begierde Genüge zu thun, und hatte derselbe die ersterwähnte Folge dennoch, so mußten sie dieses als ein Unglück betrachten[5]. Wie tief unsittlich diese Lehre sei, springt in die Augen, und wenn im Schooße der Manichäischen Sekte die Orgien des Carpocrates sich wiederholten, so kann dieses bei solchen Grundsätzen nicht auffallen. Denn selbst die Auserwählten konnten die Befriedigung der fleischlichen Lust um ihrer selbst willen

---

[1]) C. Faust. Man. l. 6, c. 4. 5. l. 20, c. 20. — [2]) Ibid. l. 20, c. 23. — [3]) Vgl. Ibid. l. 5, c. 10, l. 6, c. 4. — [4]) Ibid. l. 2, c. 5. — De mor. Man. l. 2, c. 15. — [5]) C. Faust. Man. l. 15, c. 7. — De mor. Man. l. 2, c. 18.

noch als verträglich mit den ihnen obliegenden Gesetzen erkennen, weil die fleischliche Vermischung ihnen blos wegen der daran geknüpften Fortpflanzung des Geschlechtes verboten war. Ja gerade in ihrer Mitte konnten die von den Vätern angedeuteten Orgien zum Vorschein treten; denn die Hörer waren derselben nicht benöthigt, indem ihnen ja ohnedieß die Ehe gestattet war. —

§. 33.

Dasjenige, womit sich das ganze manichäische System abschließt und vollendet, ist die Eschatologie. Es ist klar, daß die Manichäer die Auferstehung des Fleisches ebenso und aus den nämlichen Gründen in Abrede stellen mußten, wie vor ihnen die Gnostiker [1]). Ein so schroffer Dualismus, wie wir ihn hier gefunden haben, verträgt sich ein für allemal nicht mit der Theorie der Auferstehung. Nur die Lichtseelen also kehren zu ihrem Ursprung zurück. Wie wir bereits gehört haben, ist das Licht durch die Einwirkung des bösen Princips, resp. durch die von ihm instituirte fleischliche Fortpflanzung getheilt und zersplittert worden; durch Christus und in Christus aber wird es unter Vermittlung des Geistes des Lebens wieder zur Einheit gesammelt, und zur Rückkehr in's Lichtreich vorbereitet. Allein nur jene Seelen, welche in der durch den Geist vermittelten Gnosis sich während dieses Lebens genügend gereinigt haben von der Befleckung der Materie, also nur die Seelen der Auserwählten, werden sogleich nach dem Tode in's Lichtreich zurückgenommen [2]). Die übrigen dagegen müssen je nach der Verschiedenheit der Leidenschaften, denen sie in diesem Leben gehuldigt haben, nach dem Tode des Leibes in verschiedenen Thier- und Pflanzenkörpern sich incorporiren, bis endlich auch ihr Läuterungsproceß vollbracht ist, und sie so zu ihrem Ursprunge zurückkehren können [3]). Am Ende wird dann die Welt durch Feuer verzehrt, und jene Seelen, welche zu tief in die Materie sich verstrickt haben, als daß eine Reinigung und Befreiung derselben noch möglich gewesen wäre, werden in dieses ewige Feuer verstoßen, und hier mit ewigen Banden gefesselt [4]). Was aber diejenigen Seelen betrifft, die in's Lichtreich zurückkehren, so findet sich zwar in den Quellen, aus denen wir die manichäische Lehre schöpfen, keine Andeutung über ihren dereinstigen

---

[1]) C. Faust. Man. l. 4, c. 2. — [2]) Ibid. l. 20, c. 21. — [3]) Ibid. l. 5, c. 10. — Contr. Adim. Man. c. 12. — De mor. Man. l. 2, c. 17. — [4]) C. Faust. Man. l. 2, c. 5. Etsi mundo stante solvi et purgari non potuerint, jam illo igne ultimo, quo mundus ardebit, solvantur atque purgentur. Nec tamen etiam tunc totum Christum dicitis posse liberari, sed ejus bonae divinaeque naturae novissimas residuasque particulas, quae ita sordidatae sunt, ut nullo modo dilui valeant, damnari in aeternum confixas globo horrido tenebrarum. l. 21, c, 16.

Zustand; allein consequenter Weise kann von einer individuellen Fortdauer derselben im Jenseits offenbar keine Rede sein. Denn da sie unter sich sowohl, als auch mit Gott consubstantiell sind: so müssen sie sich offenbar im Lichtreiche wieder zu Einer Lichtsubstanz verschmelzen, und so in Gott sich verlieren, wenn anders das Princip bis zu seinen äußersten Folgesätzen hinaus Geltung haben soll. Die ganze manichäische Eschatologie ist so nur die Vollendung jener Selbstzurücknahme Gottes aus dem kosmischen Processe, in den er in der Weltentstehung sich verloren hatte, eine Zurücknahme, die in der Erlösung begonnen hat, und nun in der Eschatologie sich abschließt. Aber es ist leicht ersichtlich, daß hier noch weniger als bei den Valentinianern am Ende des Processes eine gänzliche Aufhebung des ursprünglichen Dualismus eintritt, indem hier das gute Princip nicht blos nicht zur vollständigen Ueberwindung seines Gegensatzes gelangt, sondern sich selbst nicht in seiner vollen Ganzheit aus den Fesseln desselben befreien kann, so fern eine Menge von Lichtseelen, die ja doch ebenfalls zu seiner Substanz gehören, der ewigen Verdammung in den Banden des bösen Princips anheimfallen. Der heil. Augustin hat die Absurdität dieses Momentes der manichäischen Lehre ganz besonders hervorgehoben. Es bleibt so das manichäische System in noch höherem Grade, als das valentinianische, auf halbem Wege stehen, und es kann dieses auch nicht anders erwartet werden, weil das dualistische Moment hier weit schroffer und rücksichtsloser, als dort, zur Geltung gebracht wird, und daher einer endlichen Versöhnung nie und nirgends Raum bieten kann [1]). —

Wir werden deshalb nicht irren, wenn wir behaupten, daß im Manichäismus der idealistische Dualismus nach Einer Seite hin seinen Culminationspunkt erreicht hat, nämlich in der Urgirung des Gegensatzes zwischen Gott und Materie, und in Folge dessen auch zwischen den Bestandtheilen der menschlichen Natur. Dieses Aeußerste konnte er freilich nur erreichen in einer möglichst grobsinnlichen Form: und auch hierin ist der Manichäismus, wie wir gesehen haben, hinter der Erwartung nicht zurückgeblieben. Weiter konnte darum in dieser Richtung nicht mehr gegangen werden. Der idealistische Dualismus mußte auf ein anderes Moment seines eigenen Inhaltes sich werfen, wenn er seine Geschichte fortsetzen wollte. Wir werden finden, daß, und wie er dieses gethan hat. —

2. Arianismus und Apollinarismus.

§. 34.

Hatte im Manichäismus die idealistisch-dualistische Psychologie in ihrer Anwendung auf den Erlöser die Negation seiner menschlichen Natur, somit

1) Die Lehre der Manichäer ist im Zusammenhange dargestellt: Epiphan. c. haer. Haer. 66. — Aug. De haeres. 46. Theodoret. Haer. fab. l. 1, c. 32.

den Doketismus nach sich gezogen: so war damit erst die eine mögliche Folge des zu Grunde liegenden Princips gegeben. Da eine Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur zur Einheit der Person auf dem idealistisch-dualistischen Standpunkte speculativ unmöglich zu Stande gebracht werden konnte, so konnte man, um die Schwierigkeit zu heben, und den gordischen Knoten zu zerhauen, eben so gut auch die göttliche Natur des Erlösers in Abrede stellen, wie man vorher die menschliche geläugnet hatte, um so mehr, da das Vorspiel hiezu, in ersterer Beziehung ebenso wie in letzterer, bereits durch den Gnosticismus, und zwar im Besondern durch den Valentinianismus gegeben war. Dieses geschah denn auch wirklich, und zwar im Arianismus. —

Der Arianismus [1]) beruht ebenso, wie sein Vorläufer, der Manichäismus, auf einer durchaus idealistischen Grundlage, und hängt mit den obersten Quellen dieser idealistischen Richtung eben so innig zusammen, wie die letztgenannte Lehre; nur daß hier mit dem alten Platonismus und dem Philonismus sich auch noch der Neuplatonismus verbindet, indem die Arianer nach dem Zeugnisse der Väter auch aus diesem ihr Rüstzeug sich erholten [2]). Zwar ist hier die Annahme einer mit Gott gleichewigen Materie nicht ausdrücklich ausgesprochen, sie wird vielmehr von den Arianern nach dem Zeugnisse des Hilarius in Abrede gestellt [3]); dafür aber behaupteten sie, daß es nicht blos Gottes unwürdig sei, die Welt zu schaffen [4]), sondern daß auch die geschaffenen Dinge die unmittelbare Einwirkung der göttlichen Kraft auf sie nicht zu ertragen vermöchten [5]). Die Materie, aus der die Welt besteht, ist somit das an sich Unreine und Unheilige, und kann demnach nicht nur nicht unmittelbar von Gott ausgegangen sein, sondern schließt auch jede unmittelbare Berührung Gottes mit ihr aus. Eine solche Anschauung läßt sich offenbar mit der christlichen Schöpfungsidee nicht mehr vereinbaren; sie

---

[1]) Arius, der Stifter des Arianismus, wahrscheinlich ein Lybier von Geburt (Epiphan. Haer. 69. 1.), besaß hervorragende Eigenschaften des Geistes, zeichnete sich besonders durch viele exegetische Kenntnisse und große Beredsamkeit aus, zeigte vorherrschend dialektische Verstandesbildung, war aber dabei zugleich eitel und ruhmsüchtig. Er war in den Clerus der Kirche von Alexandrien aufgenommen worden, hatte die Partei des Meletius ergriffen, war darum von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, aber auf sein Bitten wieder aufgenommen, zum Diakon, Presbyter, und selbst zum Vorsteher einer eigenen Kirche (um 313) befördert worden. Von nun an trat er, besonders als seine Hoffnung auf den bischöflichen Stuhl von Alexandria vereitelt war, nach und nach offen mit seiner Lehre hervor. Die weitern Schicksale seiner Person und seiner Lehre gehören in die Kirchengeschichte. Er starb eines plötzlichen Todes im Jahre 336. — [2]) Vgl. Athan. De decr. Syn. Nic. p. 278. (Cölner Ausg. 1686.) — [3]) Hilar. De trin. l. 4, c. 13. — [4]) Athan. De decr. Syn. Nic. p. 255. — [5]) Ibid. p. 256.

ist im Grunde keine andere als die philonische; und wenn daher die Arianer sich den Anschein geben, als nähmen sie eine wirkliche Schöpfung aus Nichts an, so müssen wir hierin entweder den Mangel jedes höhern speculativen Denkens erblicken, der ohnedieß in allen Theilen des arianischen Systems sich bis zum Ueberdruß kund gibt, und sie das Widersprechende ihrer ganzen Lehre gar nicht bemerken läßt, oder wir müssen annehmen, daß sie unter christlich klingenden Ausdrücken den wesentlich unchristlichen Charakter ihres Systems verbergen wollten. Das idealistische Grundprincip von einem ethisch-antithetischen Gegensatze zwischen Gott und Materie bildet somit auch hier in speculativer Beziehung die Grundlage des ganzen Systems. Auf dieser Voraussetzung baut sich die gesammte arianische Lehre in der Weise auf, daß sie ohne diese Voraussetzung nicht den mindesten vernünftigen Sinn geben würde. Die nachfolgende Darstellung derselben wird den Beweis hiefür zur Genüge liefern; denn obgleich sie die Lehre vom Menschen für sich nicht eigens behandelt, so haben wir sie doch besonders in so fern und in soweit des Nähern zu betrachten, als sie sich auf die Incarnationslehre, also auf die Lehre vom Mittelpunkt der Menschheit, von Christus, bezieht. —

Die Haupteigenschaft Gottes besteht nach den Arianern darin, daß er unerzeugt (*ἀγεννητος*) ist, — und eben weil dieses der Fall ist, kann er nur Einer sein, indem zwei unerzeugte Wesen nicht denkbar sind[1]). Offenbar liegt der Grund, warum die Arianer auf diese Eigenschaft Gottes so großes Gewicht legten, in dem Einfluß der neuplatonischen Philosophie, in welcher ebenfalls der Begriff des Unerzeugtseins in der Bestimmung des göttlichen Seins die Hauptrolle spielt[2]). Statt aber den eben erwähnten Lehrsatz, nach welchem Gott nur dadurch Gott ist, daß er unerzeugt ist, auf die göttliche Wesenheit zu beschränken, wo er als vollkommen richtig sich bewährt, bezogen ihn die Arianer zugleich auch auf die göttliche Persönlichkeit, und behaupteten deshalb, der Sohn Gottes könne, weil er erzeugt sei, nicht Gott sein, sondern müßte unter die Kategorie der Geschöpfe fallen[3]). Demzufolge nahmen sie dann in philonisch-gnostischer Weise außer Gott eine absteigende Reihe von übersinnlichen Kräften an, die von Gott geschaffen sind, und durch welche der Zusammenhang Gottes mit der Welt vermittelt wird. An die Spitze dieser geschaffenen Kräfte stellten sie dann als die höchste Kraft den Logos[4]). Sie unterschieden demnach zwischen einem doppelten Logos,

---

[1]) Athan. Orat. contr. Arian. 4, p. 468 seqq. *οὐ λεγομεν δυο ἀγεννητα.* — [2]) Vgl. Athan. De decr. Syn. Nic. p. 278. — [3]) Athan. Or. contr. Ar. 1, p. 286. Orat. 2, p. 337 seqq. — [4]) Or. 2. c. Arian. p. 311. *ἐστι δε και τουτο φρονημα ἰδιον της αἱρεσεως αὐτων, ὁτι πολλαι δυναμεις εἰσι, και ἡ μεν μια, του θεοὐ ἐστιν ἰδιᾳ φυσει και ἀϊδιος· ὁ δε Χριστος παλιν οὐκ ἐστιν ἀληθινη δυναμις του θεου, ἀλλα μια των λεγομενων δυναμεων, ἐστι και αὐτος ὠν μια, και ἡ ἀκρις, και ἡ καμπη, οὐ δυναμις μονον, ἀλλα*

oder, was ihnen das Nämliche war, zwischen einer doppelten Weisheit, einer Gott immanenten, aber unpersönlichen, und zwischen einer geschaffenen Weisheit, die als solche zwar persönlich ist, jedoch nur, sofern sie an der Gott immanenten, unpersönlichen Weisheit participirt, also blos im uneigentlichen Sinne Weisheit oder Logos genannt werden kann. Dieser persönliche Logos ist zwar von Gott vor aller Zeit geschaffen worden, aber eben weil er aus Nichts in's Dasein gesetzt worden, hat er dennoch einen Anfang, und darum kann Gott erst, seitdem jener Logos als sein Sohn geschaffen worden ist, Vater genannt werden. Der Logos hat, wie jedes andere vernünftige Geschöpf, seinen freien Willen, und konnte denselben zum Guten und zum Bösen gebrauchen; aber er gebrauchte ihn zum Guten; und weil Gott dieses ewig vorausgesehen hat, hat er ihm sogleich bei seiner Schöpfung zum Lohne hiefür jene Herrlichkeit verliehen, vermöge deren er Gott genannt werden konnte und durfte. Er ist daher nicht durch seine Natur Gott, sondern nur dadurch, daß ihn Gott durch seine Gnade zur Theilnahme an der göttlichen Natur erhoben hat, ist ihm die Auszeichnung zu Theil geworden, Gott genannt werden zu können, jedoch nur in der Weise, wie auch alle andern Geschöpfe, wenn sie Gott zu der erwähnten Stufe emporhebt, dieses Prärogativ in Anspruch nehmen können. Er ist mithin auch nicht allwissend, und erkennt nicht blos den Vater nicht vollkommen, sondern nicht einmal seine eigene Natur. Nicht seinetwegen sind wir und die Welt hervorgebracht; vielmehr ist umgekehrt der Logos unsertwillen, sowie überhaupt der geschöpflichen Welt wegen geschaffen worden, und zwar erst in dem Augenblicke, als Gott den Entschluß faßte, eine Welt zu schaffen [1]). Denn um die

και μεγαλη προσαγορευεται· αἱ δ' ἀλλαι πολλαι και ὁμοιαι εἰσι τῳ υἱῳ, περι ὡν και Δαβιδ ψαλλει λεγων· Κυριος των δυναμεων..... — [1]) Or. c. Ar. 1. p. 294 seqq. οὐκ ἀει ὁ Θεος πατηρ, οὐκ ἀει ἠν ὁ υἱος. ἀλλα παντων ὀντων ἐξ οὐκ ὀντων, και ὁ υἱος του Θεου ἐξ οὐκ ὀντων ἐστιν, και παντων ὀντων κτισματων, και αὐτος κτισμα και ποιημα ἐστιν. και παντων οὐκ ὀντων προτερον ἀλλ' ἐπιγενομενων, και αὐτος ὁ του Θεου λογος ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν, πριν γεννηθηναι, ἀλλ' ἀρχην ἐχει του εἰναι· τοτε γαρ γεγονεν, ὁτε βεβουληται αὐτον ὁ Θεος δημιουργησαι· ἐν γαρ των ἐργων ἐστι και αὐτος. και ὁτι μεν φυσει τρεπτος ἐστι, τῳ δε ἰδιῳ αὐτεξουσιῳ βεβουληται μενειν καλος, ὁτε μεντοι θελει, δυναται τρεπεσθαι και αὐτος, ὡσπερ και τα παντα· δια τουτο γαρ ὁ Θεος προγινωσκων ἐσεσθαι αὐτον καλον, προλαβων ταυτην αὐτῳ την δοξαν δεδωκεν, ἡν ἀν και ἐκ της ἀρετῆς ἐσχε μετα ταυτα, ὡστε ἐξ ἐργων αὐτου, ὡν προεγνω ὁ Θεος τοιουτον αὐτον νυν γεγονεναι. λεγουσι γουν, ὁτι οὐδε Θεος ἀληθινος ἐστιν ὁ Χριστος, ἀλλα μετοχῃ και αὐτος, ὡσπερ οἱ ἀλλοι παντες, λεγεται Θεος. προστιθεασι και τουτο, ὁτι οὐκ ἐστιν αὐτος ὁ ἐν τῳ πατρι φυσει, και ἰδιος οὐσιας και ἡ ἰδια σοφια αὐτου λογος, ἐν ᾗ τουτον πεποιηκε τον

Schöpfung hervorzubringen, bedurfte Gott nothwendig eines Organs, durch welches er die Dinge schuf, weil er nicht unmittelbar mit dem Geschöpflichen in Berührung kommen konnte: und dieses Organ ist eben der Logos [1]). Eine höhere Bedeutung und einen höhern Zweck hat er nicht. —

§. 35.

Betrachten wir diese Logoslehre näher, so ist es unverkennbar, daß in derselben philonische und neuplatonische Ideen bunt durch einander geworfen sind, aber doch den wesentlichen Inhalt des Ganzen bilden. Mit Recht wirft Athanasius den Arianern vor, daß sie statt der Ideen und Ausdrücke der heil. Schrift immer nur Ideen und Ausdrücke aus den heidnischen Philosophemen herübernähmen, und damit ihr System aufbauten [2]). In der That ist auch in der ganzen arianischen Theorie nur dieses Eine Verfahren erkennbar, und wie hierin der wesentlich rationalistische Charakter des Arianismus sich offen darlegt [3]), so legt jenes Verfahren auch Zeugniß ab von dem Mangel jeglicher Originalität in diesem Systeme, wie denn von so gemeinen Charakteren, wie die Stifter und Wortführer der arianischen Partei es waren, ein höherer Aufschwung, wie in sittlicher, so auch in speculativer Beziehung nicht erwartet werden konnte. Der arianische Logos ist zunächst, wie alle Väter dieß andeuten, nichts weiter als der neuplatonische Nous, nur daß der im Neuplatonismus vorherrschende Emanationsbegriff hier mit dem christlichen Schöpfungsbegriff zusammen geworfen ist, womit natürlich

---

κοσμον, ἀλλ' ἀλλος μεν λογος, ὁ ἐν τῳ πατρι ἰδιος, και ἀλλη ἐν τῳ πατρι ἀϊδια αὐτῳ σοφια, ἐν ᾑ σοφιᾳ και τουτον τον λογον πεποιηκεν.... παλιν τε φασιν, ὁτι οὐχ ἡμας ἐκτισε δι' ἐκεινον, ἀλλ' ἐκεινον δι' ἡμας· ἠν γαρ, φασι, μονος ὁ Θεος, και οὐκ ἠν ὁ λογος συν αὐτῳ, εἰτα Θελησας ἡμας δημιουργησαι, τοτε πεποιηκε τουτον, και ἀφ' οὑ γεγονεν, ὠνομασεν αὐτον λογον, και υἱον, και σοφιαν, ἱνα ἡμας δι' αὐτου δεμιουργησῃ· και ὡσπερ τα παντα βουληματι του Θεου ὑπεστη, οὐκ ὀντα προτερον, οὑτως και αὐτος τῳ βουληματι του Θεου, οὐκ ὠν προτερον, ἐγενετο. οὐ γαρ ἐστι του πατρος ἰδιον και φυσει γεννημα ὁ λογος, ἀλλα και αὐτος χαριτι γεγονεν..... προς τουτοις ἐλεγεν, ὁτι τῳ υἱῳ πατηρ ἀορατος ὑπαρχει, και οὐτε ὁραν, οὐτε γινωσκειν τελειως και ἀκριβως ὁ υἱος τον πατερα δυναται· ..... προστιθει δε και τουτο, ὁτι οὐ μονον τον πατερα οὐκ οἰδεν ἀκριβως, ἀλλ' οὐδε την ἰδιαν αὐτου οὐσιαν οἰδε. — Or. 2. c. Ar. p. 310 seqq. — De decr. Synod. Nic. p. 253 seqq. — De Syn. Arim. p. 883 seqq. — Hilar. De trin. l. 4, c. 12. 13. l. 6, c. 5. 6. — [1]) Athan. Or. c. Ar. 2, p. 332. — [2]) Ambros. De incarn. dom. sacram. c. 2, 7. Vgl. Athan. De decr. Syn. Nic. p. 278. — [3]) Ueber die rationalistische Richtung der Arianer vgl. Hilar. De trin. l. 1 c. 15.

beide ihres Inhaltes verlustig gehen, und speculativ gar keinen Sinn mehr geben können. In entfernterer Beziehung aber ist der arianische Logosbegriff ganz und gar identisch mit dem philonischen, denn daß der Logos das Organ der Weltschöpfung sei, daß zwischen einer doppelten Weisheit zu unterscheiden sei, einer Gott immanenten, unpersönlichen, und einer Gott emanenten, persönlichen; daß der Logos unter den göttlichen Kräften die höchste Stelle einnehme, im Uebrigen jedoch mit ihnen auf gleicher Linie stehe: — das sind alles Lehrsätze, die wir bereits wörtlich bei Philo, und im Anschluß an ihn auch bei den Gnostikern gefunden haben, wie denn der heil. Athanasius darauf ausdrücklich aufmerksam macht. So ist also auch hier, wie in allen Häresien dieser Epoche, das christliche Princip der heidnischen Philosophie geopfert, und in den Ideen der letzteren verflüchtigt. Aber eine oberflächlichere Lehre, als die arianische, haben wir bisher noch nicht gefunden.

Wir mußten die Logoslehre der Arianer in ausführlicherer Behandlung vorausschicken, um uns das Verständniß ihrer Incarnationslehre, welche uns hier vorzugsweise angeht, zu ermöglichen. Ist der Logos nicht Gott, so ist damit auch die tiefere Bedeutung und der höhere Zweck der Menschwerdung aufgehoben. Concentrirt sich die christliche Incarnations- und Erlösungslehre in dem Opfer des Gottmenschen, wodurch die Menschheit von der Sünde und ihren Folgen erlöst, und durch das Medium der heiligenden Gnade innerlich neu geschaffen worden ist, und hatte dieses Opfer nur dadurch diese neuschaffende Kraft, daß der Opferpriester Gott und Mensch zugleich war: so mußte, wo die Gottheit des Erlösers hinwegfiel, auch die Idee dieses Opfers, sowie seines unendlichen Werthes und seiner schöpferischen Wirksamkeit sich aufheben, und die sogenannte Menschwerdung des Logos konnte nur mehr den Zweck der Lehre und des Beispiels haben. Hierin mußte die ganze erlösende Wirksamkeit des Erlösers aufgehen. Dieser ganz äußerliche Zweck erforderte nun aber nicht mehr eine hypostatische Union des Logos mit der menschlichen Natur, sondern nur mehr ein Erscheinen desselben in ihr, ein sich Umkleiden mit der sichtbaren Menschheit von Seite des Logos, um durch diese sichtbare Erscheinung unter den Menschen in Stand gesetzt zu sein, ihnen seine Lehre zu verkünden, und durch sein Beispiel sie zur Befolgung derselben aufzumuntern.

Die Arianer haben denn auch, consequent mit ihrem höchsten Princip, dieser Anschauung sich angeschlossen: und das ist vielleicht die einzige speculative Folgerichtigkeit, die in ihrem System sich findet. Sie behaupteten, der Logos habe nur den menschlichen Körper angenommen, nicht die Seele [1]), und auch mit dem Körper habe er sich nur darum umkleidet, um die Gottheit, deren Anblick die Menschen nicht zu ertragen vermocht hätten, zu ver-

---

[1]) Theodoret. Haer. fab. l. 4, c. 1. August. De haeres. 49.

bergen, und so den Menschen erscheinen zu können[1]). Aber weil eben der Logos nur das Fleisch sich angeeignet habe, so habe auch nicht die menschliche Natur in Christus gelitten, sondern im eigentlichsten Sinne der Logos selbst[2]). Denn der Logos sei nicht leidensunfähig, weil er eben nicht seiner Natur nach Gott sei, und deshalb müßten alle Leiden, welche über Christus ergangen sind, der Natur des Logos selbst zugeschrieben werden[3]). Er habe durch den Leib gelitten, ebenso wie die menschliche Seele durch das Fleisch leidet; eine andere Auffassung des Leidens Christi sei unmöglich. Dadurch habe er uns das Beispiel gegeben, wie auch wir in der Verfolgung uns verhalten müßten, um nicht der Versuchung zu unterliegen, und unserer ewigen Bestimmung verlustig zu gehen[4]).

Athanasius wirft den Arianern in so fern Inconsequenz vor, als sie nicht ebenso, wie die Manichäer, eine ewige, wesentlich böse Materie angenommen hätten, da doch diese Annahme ganz im Geiste ihres Systems liege[5]). Die bisherige Darstellung der arianischen Lehre wird zur Genüge bewiesen haben, wie vollkommen begründet dieser Vorwurf war. Ueberall erscheint die Materie als das an sich Unreine und Unheilige, das keine unmittelbare Berührung mit Gott zulasse, und wie dieser wesentlich dualistische Grundsatz die Arianer zur Läugnung der Gottheit des Logos forttrieb, so fließt er ebenso auch bestimmend auf ihre Incarnationslehre ein, indem er hier die hypostatische Union beseitigt, und nur eine äußere Umkleidung des Logos mit dem menschlichen Leibe stehen läßt, zu dem an sich ganz irrelevanten Zwecke, eine Erscheinung des Logos unter den Menschen möglich zu machen. — Man sieht aber auch, daß die arianische Incarnationslehre nach eben dieser Seite hin, so fern sie nämlich Christus blos den Körper, oder das Fleisch, nicht aber eine menschliche Seele zuschreibt, eine dieser Anschauungsweise entsprechende Psychologie voraussetzt, deren nähere Entwicklung wir jedoch im System der Arianer selbst vermissen. Was aber dem Arianismus abgeht, das wurde durch den mit dem Arianismus gleichzeitigen Apollinarismus[6]) ersetzt, indem die Apollinaristen gerade jene psychologische

---

1) Athan. De salut. adv. Jes. Chr. p. 635. seqq. — 2) Athan. De incarn. Christ. p. 628. *πατην οὐν Ἀρειανοι φανταζοντα σαρκα μονην ὑποτιθεμενοι ἀνειληφεναι τον Σωτηρα, την δε του παθους νοησιν, ἐπι την ἀπαθη θεοτητα ἀναφεροντες ἀσεβως.* — 3) Athan. De salut. adv. Jes. Chr. p. 644. — Hilar. De trin. l. 9, c. 15. — 4) Ueber die Arianische Häresie vgl. auch: Epiphan. c. haer. Haer. 69. — 5) Athan. Or. c. Ar. 2. p. 330. — 6) Apollinaris der Jüngere ward geboren zu Laodicäa in Syrien, und wurde später Bischof dieser Stadt. Er zeichnete sich als Dichter, Redner und Philosoph aus. Nach der Synode zu Rom unter Damasus (375), wo seine Lehre verworfen wurde, trat er aus der Kirche aus. Da seine Anhänger sich sehr vermehrten, so sprachen später noch mehrere Synoden das Verwerfungsurtheil über seine Lehre aus. Apollinaris starb im Jahre 392.

Lehre aufstellten und ausführten, welche, und wie sie von der arianischen Incarnationslehre nothwendig vorausgesetzt war. Der Apollinarismus ist somit in dieser Beziehung nur ein Moment des arianischen Systems, nur daß er in seiner weitern Entwicklung, wie es im Gebiete des Irrthums nicht anders erwartet werden kann, zuletzt wiederum in den Gegensatz desselben umschlug. —

§. 36.

Hatten nämlich die Arianer, wie bereits öfters erwähnt worden, die Materie als das wesenhaft Unreine bezeichnet, und sich so dem Princip des idealistischen Dualismus angeschlossen: so wendeten die Apollinaristen dieses Princip auch auf den Menschen an, und daraus mußte denn wiederum nothwendig die Trichotomie des menschlichen Wesens ganz in dem bisher von der Häresie festgehaltenen Sinne resultiren. Daher unterschieden die Apollinaristen im Menschen zwischen Leib, Seele und Geist, und zwar so, daß sie zwischen den beiden letztern Bestandtheilen der menschlichen Natur, ebenso, wie die Manichäer, einen substantiellen Unterschied annahmen. Der Geist ist das vernünftige Princip im Menschen (*νους*), die Seele dagegen das vitale und sensitive Princip des Leibes (*ψυχη σαρκικη*), und beide mit einander bilden im Verein mit der materiellen Leiblichkeit die Person des Menschen [1]). Ist diese wesenhafte Unterscheidung zwischen Natur- und Geistseele die nämliche, wie wir sie bisher auf dem Gebiete des Idealismus fortwährend getroffen haben, so müßten wir uns wundern, wenn sich mit diesem rein psychologischen nicht auch der psychologisch-ethische Dualismus verbunden hätte, und der ethische Gegensatz zwischen den beiden Seelen nicht auch hier zum Princip wäre erhoben worden. Und in der That tritt denn auch bei den Apollinaristen die Leibseele und die ihr zum Vehikel dienende Leiblichkeit als das böse Princip im Menschen auf, gegenüber der vernünftigen Seele, welcher die Rolle des guten Princips übertragen ist. So stimmen sie auch in dieser Beziehung ganz mit den Manichäern überein [2]). Das Böse hat seinen Grund in der Natur des Menschen selbst, und kann daher aus ihm nie ausgetilgt werden [3]), sowie es sich auch beständig in sündhaften Neigungen und Handlungen äußern muß. Auch die gute Seele ist sammt all ihrem Thun und Lassen wegen ihrer Verbindung mit dem Leibe stets nothwendig durch das Böse befleckt [4]), und es ist deshalb unmöglich,

---

[1]) Athan. De incarn. Christ. p. 626 seqq. — De salut. adv. Jes. Christ. p. 639 seqq. — Theodoret. Haer. fab. l. 4, c. 11. — [2]) Athan. De incarn. Christ. p. 627 *τι γαρ περι της ἁμαρτιας ὁριζομενοι ταυτα λαλειτε, φυσικην εἰναι την ἁμαρτιαν λεγοντες, κατα τον ἀσεβεστατον Μανιχαιον;* — De salut. adv. Jes. Chr. p. 639 seqq. — [3]) Athan. De salut. adv. Jes. Chr. p. 642. — [4]) Ibid. p. 639. —

daß in der vernünftigen Seele und ihren Werken nicht fortwährend irgend welche Sündhaftigkeit sich vorfinde[1]).

Bei einer so engen Verwandtschaft der apollinaristischen Lehre mit dem Manichäismus können wir es nicht anders erwarten, als daß auch der manichäische Generatianismus in dieses System sich herüber verpflanzte. In der That haben sich die Apollinaristen entschieden für die generatianistische Lehre von dem Ursprung der Seele erklärt. Die Seelen existiren nicht blos nicht vor dem Leibe, sondern sie werden auch nicht fortwährend von Gott geschaffen. Wollte man dieses letztere annehmen, so könnte man vor Allem Gott von der positiven Mitwirkung mit Ehebruch und Hurerei nicht frei sprechen, weil ja auch auf diesem illegitimen Wege Menschen erzeugt werden. Außerdem würde in diesem Falle auch der Ausspruch der heil. Schrift zur Unwahrheit werden, daß nämlich Gott am sechsten Tage zu schaffen aufgehört habe. — Man müsse daher jedenfalls annehmen, daß die Seelen der Kinder ebenso aus den Seelen der Aeltern entstehen, wie die Leiber der erstern aus den Leibern der letztern, und daß mithin zuletzt aus der Einen Seele Adams die Seelen aller seiner Nachkommen stammen[2]). Es läßt sich nicht verkennen, daß die eben angeführten Gründe die Apollinaristen nicht hätten bestimmen können, sich für den Generatianismus zu erklären, wenn derselbe nicht schon in ihrem psychologischen Princip wäre begründet gewesen. Denn das konnte ihnen denn doch nicht entgehen, daß aus einer einfachen Substanz keine andere emaniren könne. Wir werden uns daher nicht täuschen, wenn wir in ihrer psychologischen Lehre nur eine Fortsetzung des manichäischen Princips von einer substantiellen Identität aller Seelen erblicken, weil nur unter dieser Voraussetzung eine Individualisirung dieser Einen Seele in eine Mehrheit von einzelnen Seelen auf dem Wege der Zeugung denkbar ist, so fern durch jene Voraussetzung die volle Einfachheit der Seele bereits aufgehoben ist. —

Sehen wir jedoch von dieser generatianistischen Lehre ab, und wenden wir uns wiederum der Art und Weise zu, wie von den Apollinaristen das Verhältniß zwischen Seele und Leib aufgefaßt wurde, so ist es klar, daß,

---

[1]) Ibid. p. 637 *ἀδυνατον δε, ἐν λογισμοις ἀνθρωπινοις ἁμαρτιὰν μη εἰναι.* — [2]) Greg. Nyss. De anim. p. 103. (Pariser Ausg. 1638. tom. 2) *και αὐτῳ δοκει Ἀπολιναριῳ, τας ψυχας ἀπο των ψυχων τικτεσθαι, ὡσπερ ἀπο των σωματων τα σωματα. προιεναι γαρ την ψυχην κατα διαδοχην του πρωτου ἀνθρωπου εἰς τους ἐξ ἐκεινου τεχθεντας, καθαπερ την σωματικην διαδοχην. μητε γαρ ἀποκεισθαι ψυχας, μητε νυν κτιζεσθαι. τους γαρ ταυτα λεγοντας συνεργον ποιειν τον Θεον τοις μοιχοις. και γαρ ἐκ τουτων παιδια τικτεται· ψευδος δε εἰναι και το, κατεπαυσεν ὁ Θεος ἀπο παντων των ἐργων αὐτου, ἁ ἠρξατο ποιειν, εἰπερ και νυν ψυχας δημιουργει.* — Hieronym. ep. 126, 1.

wenn der Mensch als solcher unvermeidlich der Sünde unterworfen ist, und unterworfen sein muß, weil das Böse in seiner (leiblichen) Natur selbst gründet, die Annahme der wahren christlichen Incarnationslehre den Apollinaristen speculativ nicht mehr möglich war, wenn sie nicht einem unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verfallen wollten. Sie mußten daher nothwendig dahin trachten, die menschliche Natur des Erlösers speculativ so zu gestalten, daß sie frei gesprochen werden konnte von jener Nothwendigkeit des Bösen, welcher sonst der Mensch unterworfen ist. Dieses glaubten sie dadurch bewerkstelligen zu können, daß sie annahmen, der Logos habe nicht die vernünftige Seele, — den Nous, — sondern nur die Leiblichkeit mit ihrer Naturseele, — also das „Fleisch“ — angenommen; er selbst aber habe die Stelle der vernünftigen Seele in diesem „Fleische“ vertreten, er selbst habe sich somit zur vernünftigen Seele gleichsam depotenzirt[1]). Wäre in Christus auch die vernünftige Seele, also die volle, menschliche Natur gewesen, so hätte sich auch in ihm nothwendig der Kampf zwischen dem guten und bösen Princip entspinnen müssen, und er hätte unmöglich ohne Sünde sein können. Nahm dagegen der Logos die Stelle der vernünftigen Seele ein, so konnte nach den Apollinaristen jener Kampf nicht entstehen, und dieß wohl aus dem Grunde, weil dem göttlichen Logos eine geschaffene Kraft nicht zu widerstehen vermag[2]). So ist der Logos nicht Mensch, sondern nur „Fleisch“ geworden; denn nicht umsonst wird dieser letztere Ausdruck in der heil. Schrift so häufig da gebraucht, wo von der Incarnation des Logos die Rede ist. Unter „Fleisch“ ist nämlich im Gegensatze zum Körperlichen überhaupt, der menschliche Leib zu verstehen, so fern er von der unvernünftigen Leibseele belebt wird; und wenn daher in der heil. Schrift ausgespro-

---

1) Hilar. De trin. l. 10, c. 50. 51. — Theodor. Haer. fab. l. 4, c. 11.

2) Athan. De incarn. Christ. p. 615. *φασιν; ἀντι του ἐσωθεν ἐν ἡμιν ἀνθρωπου, νους ἐπουρανιος ἐν Χριστῳ· τῳ γαρ ὀργανικῳ κεχρηται σχηματι τῳ περιεχοντι· οὐ γαρ οἱον τε ἠν τελειον αὐτον ἀνθρωπον γενεσθαι· ὁπου γαρ τελειος ἀνθρωπος, ἐκει και ἁμαρτια, και ὁτι δυο τελεια ἐν γενεσθαι οὐ δυναται· ἐπει ἐσται και ἐν Χριστῳ ἡ ἐν ἡμιν μαχη της ἁμαρτιας, και ἐσται αὐτῳ χρεια του καθ᾽ ἡμας καθαρισμου, εἰ το φρονιμον και το ἀγον ἐν ἡμιν την σαρκα, Χριστος ἐν ἑαυτῳ ἐπιδεδεικται γενομενος ἀνθρωπος. ἀλλα ἐλαβε, φασι, το ἀνοητον· ἱν᾽ αὐτος ᾐ νους ἐν ἑαυτῳ και ἀγευστος ᾐ παντη της ἁμαρτιας, κατα γε το θεϊκον, και το ἀνοητον της σαρκος. οὐτε γαρ ἁμαρτοι ἀν ἡ σαρξ της ἀγοντος την σαρκα, τουτ᾽ ἐστι του φρονουντος, μη προενθυμηθεντος την πραξιν της ἁμαρτιας, και ἐνεργησαντος δια του σωματος εἰς ἐκπηρωσιν της ἁμαρτιας· ὁθεν σαρκος μεν καινοτητα Χριστος ἐπιδεδεικται καθ᾽ ὁμοιωσιν. του δε φρονουντος ἐν ἡμιν την καινοτητα, δια μιμησεως, και ὁμοιωσεως, και ἀποχης της ἁμαρτιας, ἑκαστος ἐν ἑαυτῳ ἐπιδεικνυται, και οὐπο νοειται Χριστος χωρις ἁμαρτιας.*

chen wird, daß der Logos Fleisch geworden sei, so kann darunter nur dieses verstanden sein, daß er zur Seele eines lebendigen Leibes ward[1]).

§. 37.

Bisher ist der Apollinarismus offenbar nur ein Supplement zur arianischen Lehre, in dem Sinne, in welchem wir dieses oben ausgesprochen haben. Was dieser an Ausführung und Vollständigkeit des Systems mangelt, das ersetzte jener. Dieß gilt von der Incarnationslehre ebenso gut, wie von dem psychologischen Momente im Allgemeinen. Denn wenn die Arianer den Logos mit der bloßen Leiblichkeit sich bekleiden ließen, so konnten sie diese Leiblichkeit doch nicht als etwas schlechthin todtes auffassen; sie mußten ihr also Leben und Seele zutheilen, und war einmal dieses geschehen, so war damit von selbst auch der andere apollinaristische Lehrsatz gegeben, daß nämlich der Logos die Stelle der vernünftigen Seele in diesem lebendigen Leibe eingenommen habe. — Allein wenn auch der Apollinarismus bisher als die Vervollständigung des Arianismus sich charakterisirt hat, so weicht er doch hierin wiederum von demselben ab, daß er die Natur des Logos als eine wesentlich göttliche gelten ließ, ja sogar in dieser Richtung hart an den Sabellianismus anstreifte. Und dieses Moment war es, welches ihn im Verlaufe seiner Entwicklung auf eine der arianischen geradezu entgegengesetzte Bahn trieb. —

Es ist nämlich leicht ersichtlich, daß, wenn man an der Gottheit des Logos festhielt, mit der Negation der vernünftigen Seele in Christus, wie sie das apollinaristische System aufstellte, für den Zweck, den man dabei im Auge hatte, noch wenig gedient sein konnte. Blieb ja doch noch immer das „Fleisch," das der Logos annahm, das an sich Böse, und wenn dieses auch in Christus nicht zur Aeußerung kommen konnte, so mußte es dennoch immerhin des göttlichen Logos unwürdig sein, in einer aus so unreiner Quelle entsprungenen, und darum auch selbst so unreinen Behausung zu wohnen. Daher gingen denn die Apollinaristen, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, allmählig auch zur Negation der wahren irdischen Leiblichkeit Christi fort, und behaupteten, der Leib Christi sei mit dem göttlichen Logos consubstantiell, und er habe denselben ebenso mit sich vom Himmel gebracht, wie seine Gottheit[2]). Und dadurch schlug der Apollinarismus in den Gegensatz des Arianismus um. Denn hatte dieser dem Erlöser in keiner Beziehung die Consubstanzialität mit Gott zugesprochen, weder nach seiner höhern, noch

---

[1]) Aug. De anim. et ej. orig. l. 1, c. 18. Animam domini propterea negant (Apollinaristae), quia scriptum legunt: Verbum caro factum est. Si enim et anima, inquiunt, ibi esset, debuit dici: Verbum homo factum est.
[2]) Athan. Ep. ad Epictet. p. 582 seqq. — De incarn. Christ. p. 615.

nach seiner irdischen Natur: so legte sie ihm nun der Apollinarismus in jeder Beziehung bei, und während die Arianer die Trinität läugneten, vermehrten die Apollinaristen, wie Athanasius sagt, indem sie auch dem Fleische Christi die Gottheit zusprachen, die Dreiheit in Gott zur Vierheit[1]). So war aus dem Arianismus selbst sein eigener Gegensatz herausgewachsen, und hatte sich, wie der kirchlichen Incarnationslehre, so auch seiner eigenen Quelle feindlich gegenübergestellt. Aber der Standpunkt selbst war damit nicht geändert. Der Apollinarismus war auch in dieser seiner letzten Ausgestaltung, wo er zum entgegengesetzten Pol des Arianismus wurde, ebenso wie dieser, durch den idealistischen Dualismus motivirt. Denn nur unter der Voraussetzung des ethisch-antithetischen Gegensatzes zwischen Gott und Materie, zwischen Geist und Fleisch, wär es speculativ möglich und nothwendig, die Leiblichkeit Christi dem Bereiche der empirischen Materie zu entziehen, und sie in die göttliche Substanz selbst einzutragen, um jede Möglichkeit eines Zwiespaltes zwischen den beiden Bestandtheilen der Person des Erlösers von Grund aus zu beseitigen. —

In weiterer Ausführung dieser ihrer Lehre behaupteten dann die Apollinaristen, Christus habe sein Fleisch vom Himmel gebracht, und da dasselbe göttlicher Natur war, so sei es auch von himmlischer Qualität gewesen, und habe nur äußerlich den Schein hervorgerufen, als sei es irdischer, materieller Natur, wie das aller übrigen Menschen[2]). Christus sei also zwar aus Maria geboren worden; aber sein Fleisch habe er nicht aus ihr genommen; er habe dasselbe vielmehr in ihr nur zum sichtbaren Körper ausgestaltet. In Maria hätte blos die Natur des Logos zur Natur des Fleisches sich umgebildet. — Hienach ist Christus wesentlich sündeunfähig, weil er ganz göttlicher Natur ist, und die Leiblichkeit, in welcher in uns das Böse gründet, ebenfalls zu dieser göttlichen Natur gehört. Wenn jedoch gleich in Christus, wie nur Eine Person, so auch nur Eine Natur ist, nämlich die göttliche, so ist der Logos deswegen dennoch nicht leidensunfähig, denn indem sich die göttliche Natur des Logos zu einem dem Anscheine nach irdischen Körper herabdepotenzirt, wird sie eben dadurch auch leidensfähig, und es geschieht daher durch diese Lehre der Wirklichkeit der Geschichte Christi kein Eintrag. — In der Auferstehung ist dann die ganze Natur des Erlösers wieder in ihre ursprüngliche Verklärung zurückgekehrt[3]). —

So finden wir denn hier im Gebiete der Häresie selbst auf ein und demselben speculativen Standpunkte ein stetiges Hin- und Herschwanken zwischen den verschiedensten Extremen. Von der Negation der wahren

---

[1]) Athan. Ep. ad Epictet. p. 583. — De incarn. Christ. p. 622. — [2]) Athan. De salut. adv. Jes. Chr. p. 637. — [3]) Ueber die apollinaristische Lehre vgl. auch Epiphan. c. haer. Haer. 77. — Aug. De haeres. 55. — Ambros. De incarn. dom. sacram. c. 6. 7.

Menschheit des Erlösers im manichäischen Doketismus schlägt die Häresie im Arianismus um in die Negation der wahren Gottheit desselben, und diese Negation ruft dann wiederum die vorige Negation, nämlich die Negation der wahren Menschheit Christi, wenn auch in anderer Form, hervor, indem der Doketismus der Vergötterung der menschlichen Natur im Erlöser den Platz räumt. Der Irrthum schreckt hier selbst vor den absurdesten Consequenzen nicht zurück. Er versteht sich zu der Annahme, daß die göttliche Natur selbst leidensfähig sei, ebenso gut, als zu der andern Behauptung, daß das ganze Leiden des Erlösers nur ein scheinbares gewesen sei. Die Unterscheidung zwischen Geist und Fleisch, wie sie in der heil. Schrift gemacht wird, ist ihm ein willkommenes Mittel, seine trichotomistische Scheidung der menschlichen Natur auch biblisch zu begründen, und er bedient sich dieses Mittels selbst auf die Gefahr hin, überall mit der Lehre der Schrift und der Kirche in Widerspruch zu treten. Der Abfall vom Glauben und von der Kirche zieht überall auch den Abfall von den Principien der gesunden Vernunft nach sich, und macht nicht blos gleichgiltig gegen jeden auch noch so eklatanten Widerspruch, sondern verhärtet auch gleichsam den Geist in demselben. —

3. Nestorianismus und Monophysitismus.

§. 38.

Es waren noch nicht alle möglichen Folgen erschöpft, welche die Anwendung der idealistisch-dualistischen Psychologie auf die Incarnationstheorie nach sich ziehen konnte. Außer der Negation der menschlichen Natur Christi einerseits, und der göttlichen andererseits, gab es noch eine dritte Möglichkeit, nämlich die Nebeneinanderstellung beider Naturen in Christus ohne Vereinigung derselben zu jener höchsten Einheit, die in der Einheit der (göttlichen) Person besteht. Diese letztere Möglichkeit nun ward von Nestorius[1]) aufgegriffen, und daraus entstand die dritte große Häresie dieser Epoche, — der Nestorianismus. Hatte nicht blos der Manichäismus, sondern auch der Arianismus, wie im Allgemeinen, so auch in Bezug auf die Incarnationslehre seinen Vorläufer im Gnosticismus, so fern es nach den Gnostikern überall nicht eine wahre göttliche Person, sondern nur eine aus Gott emanirte göttliche Kraft war, die sich zu den Menschen herabließ: so hatte, wie

[1]) Nestorius, gebürtig aus Germanicia in Syrien, Schüler des Theodor von Mopsuestia, Mönch und Presbyter zu Antiochia, wurde im Jahre 428 auf den bischöflichen Stuhl von Constantinopel berufen. Theodoret schildert ihn als einen Schwätzer von oberflächlichen Kenntnissen, der um den Beifall der Menge gebuhlt, und durch Scheinheiligkeit sich den Ruf der Frömmigkeit erworben habe. Zu Constantinopel trat er mit seiner Irrlehre hervor, die so viele Gräuel und Verwirrung in der Kirche hervorrief. Er starb i. J. 440 in der Verbannung.

wir bereits früher angedeutet haben, ebenso auch die Nestorianische Christologie im Gnosticismus, besonders in der valentinianischen Lehre ihre Geburtsstätte, obwohl hier das nestorianische Princip noch mit einem gewissen doketischen Anstrich auftrat. —

Historisch ging die nestorianische Lehre von der Behauptung aus, daß man die Jungfrau Maria nicht Gottesgebärerin nennen solle, um sich dadurch nicht mit den Heiden auf gleiche Linie zu stellen, die ebenfalls von Müttern ihrer Götter sprächen. Man weiß, welche Aufregung diese Lehre damals hervorbrachte, als Nestorius zum erstenmale damit hervortrat. Aber gerade in der weitern Verfolgung dieser fixen Idee kam er auf alle jene häretischen Lehrsätze, welche die Kirche verwerfen mußte. — Speculativ jedoch beruht die gesammte Incarnationslehre des Nestorius auf der Voraussetzung, daß die göttliche und menschliche Natur nicht zu einer persönlichen Einheit sich verbinden können. Sucht man für diesen Lehrsatz einen hinreichenden speculativen Grund, so kann man denselben unmöglich anderswo finden, als in dem Anschluß des Nestorius an den idealistisch-dualistischen Grundgedanken, der vor ihm alle häretischen Systeme der gleichen Categorie getragen hatte; denn nur durch die Voraussetzung jenes schroffen dualistischen Gegensatzes zwischen Gott und Welt, Geist und Materie, und der dadurch inducirten wesentlichen Verbösung der menschlichen Natur kann der Gedanke speculativ gerechtfertigt werden, daß die göttliche Natur mit der menschlichen sich unmöglich zur Einheit der Person verbinden könne. Wir wollen damit nicht in Abrede stellen, daß auch noch anderweitige äußere Ursachen zur Entstehung dieser Häresie beigetragen haben, insbesonders der Kampf gegen den die Menschheit Christi verflüchtigenden Apollinarismus; — wir wollen nur das speculative Princip bezeichnen, das der nestorianischen Anschauungsweise wesentlich zu Grunde liegt. —

Hienach nahm denn nun Nestorius eine blos moralische (σχετικη) Einigung des Logos mit der menschlichen Natur an[1]), und lehrte, der Logos habe im Menschen Christus blos gewohnt, wie in seinem Tempel, in der nämlichen Weise, wie er einst auch in Moses und den Propheten gewohnt habe[2]). Wir erinnern uns, daß sich die Valentinianer der nämlichen Ausdrücke bedienten. Daher sind nach Nestorius in Christus, wie zwei Naturen, so auch zwei Personen, die göttliche und menschliche[3]), und die menschliche Natur verhält sich zur göttlichen nur wie ein Organ, durch welches die letztere wirkt, ohne irgend welche höhere Bedeutung, außer dieser untergeordneten zu besitzen[4]). Christus kann mithin durchaus nicht im wahren und eigentlichen Sinne Gott, sondern nur Gottesträger (θεοφορος) genannt werden; nur in einer uneigentlichen Bedeutung kann man ihm diese Benennung

---

1) Cyrill. Alex. Anathematism. 3, cum decl. — 2) Anath. 11, c. decl.
3) Anath. 2, c, decl. — 4) Theodoret. Haer. fab. l. 4, 15.

beilegen, wie ja auch Moses in diesem Sinne Gott genannt worden ist [1]). Die heil. Jungfrau hat nur den Menschen Christus empfangen und geboren; erst als dieser in Maria zum vollkommenen Menschen ausgebildet gewesen, hat sich mit ihm der göttliche Logos verbunden, welche Verbindung (συναφεια) jedoch die eigene Persönlichkeit dieses Menschen Christus nicht aufgehoben hat [2]). Deshalb darf Maria, sofern sie eben blos den Menschen Christus geboren hat, nur als Christusgebärerin (χριστοτοκος), nicht aber als Gottesgebärerin (θεοτοκος) bezeichnet werden, es sei denn, daß man diesen Ausdruck nur im weitern und uneigentlichen Sinne gelten läßt [3]). —

Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß diese Lehre ebenso, wie die manichäische und arianische, die ganze Idee der christlichen Erlösung zerstört. Stehen die beiden Naturen in Christus nur neben einander, subsistirt die menschliche Natur nicht in der göttlichen Person, so hat auch blos die menschliche Natur in Christus gelitten, die göttliche dagegen ist an diesem Leiden und Sterben Christi unbetheiligt. Sein Opferleiden und sein Opfertod hat also durchaus keinen unendlichen Werth mehr; es ist der göttlichen Gerechtigkeit durchaus nicht genug gethan; und da es Gott gefallen hat, daß die Menschen nur durch ein Opfer erlöst werden sollten, durch welches seiner Gerechtigkeit vollkommen genug gethan würde für die Sünden der Welt: so kann nach der nestorianischen Lehre von einer Erlösung der Menschheit nicht mehr die Rede sein. Die Dogmen des Christenthums stehen miteinander in unauflöslicher Verbindung. Wo das eine fällt, müssen nothwendig auch alle übrigen fallen. Nur in ihrer organischen Einheit miteinander bilden sie jenes großartige System der Wahrheit, das wir im Christenthume bewundern. —

§. 39.

Hatte schon die nestorianische Lehre nicht mehr jenen tiefern speculativen Charakter, wie ihn wohl die vorausgehenden Häresien besaßen, so entbehrt jene Häresie, welche der Nestorianismus als seinen Gegensatz hervorrief, desselben gänzlich, und wir müssen sie hier blos der Vollständigkeit wegen zur Darstellung bringen, nicht als wollten wir eine tiefere wissenschaftliche Grundlage in ihr finden. Es begann die Zeit, wo in der orientalischen Kirche der wissenschaftliche Ernst mehr und mehr verschwand, und die geistige Thätigkeit in leeren Spitzfindigkeiten sich verlor, die jedes höhern universellern Gedankens entbehrten, und nur in unwissenden und darum hochmüthigen Köpfen sich bilden konnten, gegen die aber doch die Kirche stets auftreten und ankämpfen mußte, um die Reinheit ihrer Lehre gegenüber den Sophismen der Unwissenheit und des Eigendünkels zu wahren. So war es denn

---

[1]) Cyrill. Alex. Anath. 5, c. decl. — [2]) Anath. 10, c. decl. — [3]) Theodor. l. 4, 15. — Vgl. Cyrill. Alex. Anath. 1.

Eutyches [1]), welcher im Gegensatze zum Nestorianismus die Behauptung aufstellte, Christus habe zwar vor der Vereinigung aus zwei Naturen bestanden, nach der Vereinigung aber habe er nur mehr Eine Natur [2]). Wir hätten also hier eine gegenseitige Vermischung beider Naturen zu einer Substanzeinheit, in welcher weder das göttliche, noch das menschliche Element in seiner Integrität vorhanden, sondern beide gegenseitig von einander absorbirt wären. Man sieht leicht, daß eine solche Annahme jedes speculativen Gedankens entbehrt, es sei denn, daß man in einer solchen gegenseitigen Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur einen Anklang an den Pantheismus erkennen wollte. So könnte an und für sich der Monophysitismus als eine verrohte Form einer pantheistischen Logoslehre betrachtet werden; jedoch Eutyches selbst hat hieran wohl nicht im Entferntesten gedacht. Denn in der nähern Erläuterung seiner Lehre griff er, wie denn dieses vermöge seines Fundamentalgrundsatzes nicht anders möglich war, wieder auf den Apollinarismus zurück, indem er behauptete, der Leib Christi sei mit dem unsrigen nicht wesensgleich, vielmehr sei er nur seiner äußern Gestalt und Erscheinung, nicht der Substanz nach ein menschlicher gewesen. Die menschliche Natur sei von der göttlichen absorbirt worden so, daß nur die Gottheit geblieben sei, und diese für uns gelitten und uns erlöst habe [3]). Freilich leitet auch der Apollinarismus in weiterer Ausführung nothwendig zum Pantheismus hinüber, indem, wenn einmal die Möglichkeit einer Depotenzirung der göttlichen Substanz zur Leiblichkeit angenommen ist, man folgerichtig nicht hiebei stehen bleiben kann, sondern diese Möglichkeit zuletzt auch auf das Endliche überhaupt und im Allgemeinen ausdehnen muß. In der That deutet Athanasius darauf hin, daß der Keim des Pantheismus in diesem System gelegen sei [4]); aber weder die Apollinaristen sind bis zu dieser Folge fortgegangen, noch hat umsoweniger Eutyches an eine solche Consequenz gedacht. Zu einem so universellen Blick war weder er selbst in seiner Unwissenheit geeignet, noch ließ sich dieses von seinen wo möglich noch beschränktern Anhängern erwarten. Wenn anders noch irgend welches speculative Princip in dieser Lehre zu vermuthen ist, so kann es wiederum nur der Dualismus sein, sofern Eutyches den ethisch-antithetischen Gegensatz zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christus vollständig mochte beseitigen wollen, was er nur dadurch bewerkstelligen zu können glaubte, daß er die beiden Naturen vermischte und sie gänzlich in einander aufgehen ließ.

Der Monophysitismus ging bekanntlich später in den Monotheletismus über, welcher zwar zwei Naturen in Christus, aber nur Einen Willen und

---

1) Er war bekanntlich Archimandrit eines Klosters zu Constantinopel. — 2) Acta Constantinop. sub Flavian. c. Eutych. in Act. Conc. Chalced. Act. 1. p. 650, tom. 6 in Mansi Collect. — 3) Theodoret. Haer. fab. l. 4, c. 16. — 4) Athanas. De incarn. Christi p. 624.

Ein Princip der Thätigkeit annahm. Es ist klar, daß diese Lehre, wie sie liegt, durchaus keinen speculativen Werth hat; denn sind beide Naturen in Christus unvermischt vorhanden, so läßt es sich gar nicht denken, daß beide Naturen nicht auch ihren eigenen Willen und ihre eigene Thätigkeit besäßen, und wenn die Monotheleten diesen doppelten Willen unter dem Vorwande negirten, daß unter der gedachten Voraussetzung ungeachtet der Einheit der Person dennoch die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit eines Widerspruches und eines Streites zwischen beiden Willen inducirt werde: so ist es sonnenklar, daß auch dieser Lehre das dualistische Princip der bisher behandelten Häresien stillschweigend zu Grunde lag. Der Monotheletismus ist nur auf der Grundlage des Monophysitismus möglich; bildet dieser nicht seine wesentliche Voraussetzung, so hat er, speculativ genommen, gar keinen Sinn mehr. Und deshalb kann er nur als ein Ausläufer des letztern betrachtet werden, wenn auch die Monotheleten selbst dieses nicht zugaben [1]). — Das Gleiche gilt auch von dem spätern Adoptianismus im Verhältnisse zum Nestorianismus. Bekanntlich lehrten die Adoptianer, Christus sei nur nach seiner göttlichen Person wahrer und wirklicher Sohn Gottes, nicht nach seiner menschlichen; in dieser Beziehung sei er blos adoptirter Sohn des Vaters und könne daher nur als Deus nuncupativus, d. i. als blos dem Namen nach Gott bezeichnet werden [2]). Mit Recht wurde dagegen bemerkt, daß diese Unterscheidung zwischen filius dei naturalis und adoptivus in dem Erlöser nur eine neue Form des Nestorianismus sei, indem dadurch Christus in zwei Söhne, also in zwei Personen zertheilt, und die hypostatische Union mit ihrer in concreto giltigen Communicatio idiomatam negirt werde, womit dann auch die Dreiheit der Personen in Gott zu einer Vierheit sich umgestalte [3]). Der Adoptianismus beruht mithin ebenso wesentlich auf dem Princip des Nestorianismus, wie der Monotheletismus auf dem des Monophysitismus, und da demnach von einer speculativen Originalität hier wie dort nicht die Rede sein kann, so können wir uns hier mit diesen beiden Häresien auch nicht weiter beschäftigen. — Es ist Zeit, daß wir die idealistisch-häretische Strömung dieser Epoche verlassen und dem Gegensatze derselben uns zuwenden. —

---

[1]) Concil. Lateran. ann. 649. Epist. ad Constant. Imp. und ad eccles. Carthag. Maximi disput. cum Pyrrho tom. 2. opp. p. 183, ed. F. Combefis. Paris 1675. 2 voll. fol. — [2]) Alcuin. c. Felic. Urgel. episc. l. 1, 1. Novo et inaudito sanctae dei ecclesiae nomine nuncupativum Deum nominare illum non timet, dividens Christum in duos filios, unum vocans proprium, alterum adoptivum: et in duos deos, unum verum deum, alterum nuncupativum deum. — [3]) Vgl. Alcuin c. Felic. Urgel, ep. libri 7. — Adv. Elipant. Toletan. episc. libri 4. — Libell. adv. haeres. Felic. episc. etc.

II. Empiristisch-rationalistische Häresien.

1. Antitrinitarisch-Ebionitische Lehren.

§. 40.

Wenn es wahr ist, daß überall das eine Extrem das andere hervorruft, so müßten wir uns wundern, wenn uns diese Erscheinung nicht auch während der gegenwärtigen Epoche begegnen würde. Der Idealismus hatte unter Vermittlung einer rationalistischen Methode in einer Menge von Häresien seine Vertretung gefunden; wie hätte dadurch nicht auch sein Gegensatz, der Empirismus mit seinem verflachenden Rationalismus in's Leben gerufen werden sollen, um ebenfalls in entsprechenden Häresien seinen Ausdruck zu finden! Und wenn die idealistische Häresie insofern von Nutzen war für die christliche Lehre, als sie durch ihren Gegensatz mit derselben sie in ihrer ganzen Größe und Erhabenheit erscheinen ließ, abgesehen davon, daß sie in wissenschaftlicher Beziehung die speculative Entwicklung derselben indirect förderte: so steigerte sich dieser Vortheil für die christliche Lehre noch mehr dadurch, daß es nicht bei dem Einen Gegensatze blieb, sondern auch der andere hervorbrach, und sich in seiner ganzen Nacktheit dem christlichen Standpunkte gegenüberstellte. Wenn es der Wahrheit eigenthümlich ist, daß sie schon durch die Größe und Tiefe ihres Inhaltes dem Geiste imponirt, so ist es auch umgekehrt das Charakteristische des Irrthums, daß er sich nur in seiner vollen Blöße zu zeigen braucht, um seine innere Unhaltbarkeit offen an den Tag zu legen, und so seine eigene Widerlegung zu sein. Nirgends zeigt sich dieses in eklatanterer Weise, als in dieser gegenwärtigen Epoche, wie wir uns davon schon zum Theil überzeugt haben und noch überzeugen werden. —

Wenn wir von dem ursprünglichen Ebionitismus, der noch gar keinen wissenschaftlichen Charakter hatte, sondern bloße Sektenlehre war, absehen[1]: so hat die empiristisch-rationalistische Häresie im Allgemeinen den gleichen Gang genommen, wie die idealistische. Das empiristisch-rationalistische Princip wurde zuerst auf das göttliche Sein und Leben angewendet, und nachdem einmal in diesem Gebiete der Irrthum sich festgesetzt hatte, stieg die Häresie folgerichtig zur Incarnationslehre herab, um endlich mit der Verflüchtigung des übernatürlichen Momentes im christlichen Leben zu enden, und so mit dem christlichen Princip vollständig tabula rasa zu machen. An diesem Ziele angelangt, suchte zwar die in Rede stehende Häresie wieder ein-

---

[1]) Hilar. De trin. l. 2, c. 4. — Iren. adv. haer. l. 1, c. 26. l. 4, c. 59. — Tertull. De praescr. haer. c. 33. —

zulenken und dem wahren christlichen Standpunkt sich zu nähern, ohne jedoch denselben zu erreichen, weil sie mit ihrem Princip nicht vollständig brechen wollte. Indem wir also zur Darstellung dieser zweiten häretischen Strömung übergehen, müssen wir wieder zu den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit zurückgehen, und zuerst jene empiristisch-rationalistischen Häresien in's Auge fassen, welche zunächst durch den gnostischen Idealismus hervorgerufen worden sind. Und das sind die antitrinitarischen und ebionitischen Lehren dieser Zeit.

Es ist klar, daß jene mystisch-idealistische Ueberschwenglichkeit der gnostischen Lehrmeinungen, wie sie in einem Uebermaß von Träumereien und willkührlichen Erfindungen der Einbildungskraft ihren Ausdruck fand, nach der andern Seite hin nothwendig das entgegengesetzte Extrem hervorrufen mußte, ein Extrem, welches die Geheimnißlehren des Christenthums, und zwar zunächst jene, mit welchen der Gnosticismus sich vorzugsweise beschäftigt hatte, der kalten Untersuchung des nur empirisch analysirenden Verstandes unterwarf, und, indem es sie dadurch ihrer Uebervernünftigkeit entkleidete, ebenso und in dem nämlichen Maße aufhob und beseitigte, wie der Gnosticismus dieselben in den Nebelbildern einer ungezügelten Phantasie verflüchtigt hatte. Und dieses andere Extrem trat denn auch wirklich hervor in dem Antitrinitarismus der ersten christlichen Jahrhunderte. Wenn daher der Gnosticismus das göttliche Sein in eine Menge von Einzelwesen auseinander gezogen, und so dessen Einheit zu einer bloßen Scheineinheit herabgesetzt hatte, so legte dagegen die eben erwähnte entgegengesetzte Richtung den Accent auf die Einheit des göttlichen Seins, und zwar in der Weise, daß ihr darüber die Vielheit der Personen, also das trinitarische Leben Gottes verloren ging. Daß aber dieser Antitrinitarismus wirklich durch den Gnosticismus hervorgerufen wurde, geht daraus hervor, daß Tertullian in seiner Abhandlung gegen Praxeas, indem er gegen ihn das trinitarische Leben Gottes vertheidigte, sich genöthigt sah, gegen die Unterstellung einer Valentinischen Auffassungsweise des göttlichen Lebens sich zu verwahren [1]). Auf die Lehre vom Menschen ward in diesen antitrinitarischen Systemen minder Rücksicht genommen; nur die Christologie mußte sich in ihnen, wie sich von selbst versteht, in einem von der orthodoxen Lehre abweichenden Sinne gestalten; — und in dieser Beziehung haben wir sie hier vorzugsweise in's Auge zu fassen. —

§. 41.

Die Monarchianer oder Patripassianer, an deren Spitze bekanntlich Praxeas [2]) stand, gaben die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes auf, und

[1]) Tertull. Adv. Prax. c. 8. — [2]) Er war aus Kleinasien, und blühte nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts.

indem sie die Eine Person, in der sie die Gottheit subsistiren ließen, Vater nannten, behaupteten sie, daß der Vater in die Jungfrau herabgestiegen, aus ihr geboren worden sei und gelitten habe. Ihnen galt somit der Vater, sofern er in Christus Mensch geworden war, zugleich als Sohn [1]). Hiemit war natürlicher Weise die hypostatische Union von selbst aufgegeben, die Einigung des Vaters mit dem Menschen Christus konnte nur mehr als eine äußere sich darstellen, so enge sie auch aufgefaßt werden mochte. Eine Präexistenz Christi vor seiner Geburt aus Maria in irgend welcher Beziehung konnte diese Lehre ebenfalls nicht mehr annehmen, wie denn auch Beryllus von Bostra dieses offen zugesteht, weil eben der Vater vorher noch nicht Sohn war, sondern dieses erst durch sein Herabsteigen in die Jungfrau wurde [2]).

An die Patripassianer schließen sich dann als Fortsetzer des abstracten Monarchianismus die Sabellianer an. Sabellius [3]) nahm in der Gottheit ebenfalls nur Eine Person an; aber Eine Person mit verschiedenen Beziehungen, so daß sie sich nach der einen Beziehung als Vater, nach der andern als Sohn, und nach der dritten als Geist darstellt [4]). Vater ist Gott zu nennen, sofern er die Welt geschaffen und das alte Gesetz gegeben hat, Sohn dagegen, sofern er in Christus Mensch geworden ist, und Geist, sofern er auf die Apostel sich hernieder gelassen und die Kirche gegründet hat [5]). Wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, diese drei Bestandtheile der menschlichen Natur aber nur Eine Person ausmachen, und wie die Sonne nur Eine ist, aber doch einerseits die runde Gestalt, und anderseits die erleuchtende und die erwärmende Kraft besitzt: so findet auch zwischen Vater, Sohn und Geist das analoge Verhältniß statt [6]). Die Sendung des Sohnes und Geistes auf die Erde ist zu vergleichen mit dem Lichtstrahle, welchen die Sonne ausstrahlt und dann wieder in sich zurücknimmt [7]). In analoger Weise dehnt sich auch die göttliche Natur in verschiedener Weise aus, und gestaltet sich je nach der Verschiedenheit dieser Selbstausdehnung zum Vater, zum Sohne und zum Geiste, worauf sie sich dann ebenso wieder in sich zurücknimmt, und so ihre Einheit bewahrt [8]). Mithin sind die Ausdrücke „Vater, Sohn

---

[1]) Tertull. Adv. Prax. c. 1. Ipsum dicit (Praxeas) patrem descendisse in virgine, ipsum ex ea natum, ipsum passum. Denique ipsum esse Jesum Christum. c. 10. Ipse (pater) se filium fecit. c. 16. 31. — De praescr. haer. c. 53. — [2]) Euseb. Hist. eccl. 6, 33. — [3]) Er lebte zu Ptolemais in Pentapolis, und trat unter dem Bischof Dionysius von Alexandria und Papst Sixtus II. (257—258) öffentlich mit seiner Lehre auf. — [4]) Athan. De incarn. Christ. p. 632. — Contr. Ar. or. 4, p. 456. — [5]) Theodoret. Haer. fab. l. 2, c. 10. — [6]) Athan. c. Sab. greg. p. 662. — Epiphan. c. Haer. haer. 42. — [7]) Epiph. c. Haer. haer. 42. — [8]) Athan. Or. 5. c. Ar. p. 528 seqq. — Hil. De trin. l. 2, c. 4.

und Geist" nur verschiedene Verhältnißnamen der an sich Einen göttlichen Person [1]).

Diese theologischen Lehren der Sabellianer ermöglichen uns nun das Verständniß ihrer Christologie. Aus dem Vergleiche, dessen sich die Sabellianer zur Erklärung ihrer modalistischen Trinitätslehre bedienen, sehen wir, daß sie sich in ihrer Psychologie der gnostischen Unterscheidung zwischen Geist, Seele und Leib anschlossen, was wir freilich auf ihrem Standpunkte nicht erwarten sollten. Sehen wir jedoch hievon ab, und wenden wir uns zur sabellianischen Christologie selbst, so ist es der gegebenen Darstellung ihrer modalistischen Theologie gemäß nicht eine göttliche Person, welche in Christus mit der menschlichen Natur geeinigt ist, sondern nur eine göttliche Kraft, die in den Menschen Christus sich herabläßt, um in ihm zu wohnen, und durch ihn zu wirken, ein Verhältniß, in welches Gott selbst sich zu diesem Menschen setzt, um in ihm und durch ihn in einer bestimmten Gestalt aufzutreten, und eine dieser Gestalt entsprechende Wirksamkeit auszuüben [2]). Natürlicher Weise kann in einer solchen Auffassung von einer hypostatischen Union nicht mehr die Rede sein; dieselbe ist vielmehr dadurch schlechterdings beseitigt; mit ihr aber auch das ganze Christenthum. Der sabellianische Modalismus muß in weiterer Ausführung nothwendig in den Pantheismus umschlagen; denn wenn Gott seine möglichen Gestalten blos durch seine Beziehung auf die Welt und auf die Menschheit erhält: so ist er ohne diese Beziehung in seinem Wesen und Leben nicht vollendet; das Geschöpfliche ist deshalb nothwendig zu seiner eigenen Vollendung, und kann in Folge dessen in letzter Instanz nicht mehr von seinem Wesen unterschieden werden. In der That bietet auch der Sabellianismus, und insbesonders die Incarnationslehre desselben nur dadurch einen speculativen Sinn dar, daß man das pantheistische Element zu Grunde legt. Denn unter dieser Voraussetzung ist es höchst erklärlich, wie Christus nur mehr als eine bestimmte Erscheinungsform Gottes erscheinen könne, was in gleicher Weise auch von der Kirche gilt, sofern Gott in seiner Beziehung zu ihr sich als Geist charakterisirt. Ohne das pantheistische Moment jedoch ließe sich im Sabellianismus kein speculativer Gedanke entdecken. Damit ist nun freilich das Christenthum mit seinem hohen idealen Inhalte gänzlich in dem stoischen Realismus untergegangen; allein wer könnte auch von einem so rücksichtslos zur Anwendung gebrachten empiristischen Rationalismus, wie ihn die sabellianische Lehre uns darbietet, etwas Anderes erwarten?! —

---

[1]) Vgl. Athan. Or. 5. c. Ar. p. 525. — Hil. De trin. l. 2, c. 23. — Theodoret. Haer. fab. l. 2, c. 10. — [2]) Hil. De trin. l. 1, c. 16. Nativitatem dei abnegant (Sabelliani), ut protensio sit potius in hominem, quam descensio.

indem sie die Eine Person, in der sie die Gottheit subsistiren ließen, Vater nannten, behaupteten sie, daß der Vater in die Jungfrau herabgestiegen, aus ihr geboren worden sei und gelitten habe. Ihnen galt somit der Vater, sofern er in Christus Mensch geworden war, zugleich als Sohn [1]). Hiemit war natürlicher Weise die hypostatische Union von selbst aufgegeben, die Einigung des Vaters mit dem Menschen Christus konnte nur mehr als eine äußere sich darstellen, so enge sie auch aufgefaßt werden mochte. Eine Präexistenz Christi vor seiner Geburt aus Maria in irgend welcher Beziehung konnte diese Lehre ebenfalls nicht mehr annehmen, wie denn auch Beryllus von Bostra dieses offen zugesteht, weil eben der Vater vorher noch nicht Sohn war, sondern dieses erst durch sein Herabsteigen in die Jungfrau wurde [2]).

An die Patripassianer schließen sich dann als Fortsetzer des abstracten Monarchianismus die Sabellianer an. Sabellius [3]) nahm in der Gottheit ebenfalls nur Eine Person an; aber Eine Person mit verschiedenen Beziehungen, so daß sie sich nach der einen Beziehung als Vater, nach der andern als Sohn, und nach der dritten als Geist darstellt [4]). Vater ist Gott zu nennen, sofern er die Welt geschaffen und das alte Gesetz gegeben hat, Sohn dagegen, sofern er in Christus Mensch geworden ist, und Geist, sofern er auf die Apostel sich hernieder gelassen und die Kirche gegründet hat [5]). Wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, diese drei Bestandtheile der menschlichen Natur aber nur Eine Person ausmachen, und wie die Sonne nur Eine ist, aber doch einerseits die runde Gestalt, und anderseits die erleuchtende und die erwärmende Kraft besitzt: so findet auch zwischen Vater, Sohn und Geist das analoge Verhältniß statt [6]). Die Sendung des Sohnes und Geistes auf die Erde ist zu vergleichen mit dem Lichtstrahle, welchen die Sonne ausstrahlt und dann wieder in sich zurücknimmt [7]). In analoger Weise dehnt sich auch die göttliche Natur in verschiedener Weise aus, und gestaltet sich je nach der Verschiedenheit dieser Selbstausdehnung zum Vater, zum Sohne und zum Geiste, worauf sie sich dann ebenso wieder in sich zurücknimmt, und so ihre Einheit bewahrt [8]). Mithin sind die Ausdrücke „Vater, Sohn

---

[1]) Tertull. Adv. Prax. c. 1. Ipsum dicit (Praxeas) patrem descendisse in virgine, ipsum ex ea natum, ipsum passum. Denique ipsum esse Jesum Christum. c. 10. Ipse (pater) se filium fecit. c. 16. 31. — De praescr. haer. c. 53. — [2]) Euseb. Hist. eccl. 6, 33. — [3]) Er lebte zu Ptolemais in Pentapolis, und trat unter dem Bischof Dionysius von Alexandria und Papst Sixtus II. (257—258) öffentlich mit seiner Lehre auf. — [4]) Athan. De incarn. Christ. p. 632. — Contr. Ar. or. 4, p. 456. — [5]) Theodoret. Haer. fab. l. 2, c. 10. — [6]) Athan. c. Sab. greg. p. 662. — Epiphan. c. Haer. haer. 42. — [7]) Epiph. c. Haer. haer. 42. — [8]) Athan. Or. 5. c. Ar. p. 528 seqq. — Hil. De trin. l. 2, c. 4.

und Geist" nur verschiedene Verhältnißnamen der an sich Einen göttlichen Person [1]).

Diese theologischen Lehren der Sabellianer ermöglichen uns nun das Verständniß ihrer Christologie. Aus dem Vergleiche, dessen sich die Sabellianer zur Erklärung ihrer modalistischen Trinitätslehre bedienen, sehen wir, daß sie sich in ihrer Psychologie der gnostischen Unterscheidung zwischen Geist, Seele und Leib anschlossen, was wir freilich auf ihrem Standpunkte nicht erwarten sollten. Sehen wir jedoch hievon ab, und wenden wir uns zur sabellianischen Christologie selbst, so ist es der gegebenen Darstellung ihrer modalistischen Theologie gemäß nicht eine göttliche Person, welche in Christus mit der menschlichen Natur geeinigt ist, sondern nur eine göttliche Kraft, die in den Menschen Christus sich herabläßt, um in ihm zu wohnen, und durch ihn zu wirken, ein Verhältniß, in welches Gott selbst sich zu diesem Menschen setzt, um in ihm und durch ihn in einer bestimmten Gestalt aufzutreten, und eine dieser Gestalt entsprechende Wirksamkeit auszuüben [2]). Natürlicher Weise kann in einer solchen Auffassung von einer hypostatischen Union nicht mehr die Rede sein; dieselbe ist vielmehr dadurch schlechterdings beseitigt; mit ihr aber auch das ganze Christenthum. Der sabellianische Modalismus muß in weiterer Ausführung nothwendig in den Pantheismus umschlagen; denn wenn Gott seine möglichen Gestalten blos durch seine Beziehung auf die Welt und auf die Menschheit erhält: so ist er ohne diese Beziehung in seinem Wesen und Leben nicht vollendet; das Geschöpfliche ist deshalb nothwendig zu seiner eigenen Vollendung, und kann in Folge dessen in letzter Instanz nicht mehr von seinem Wesen unterschieden werden. In der That bietet auch der Sabellianismus, und insbesonders die Incarnationslehre desselben nur dadurch einen speculativen Sinn dar, daß man das pantheistische Element zu Grunde legt. Denn unter dieser Voraussetzung ist es höchst erklärlich, wie Christus nur mehr als eine bestimmte Erscheinungsform Gottes erscheinen könne, was in gleicher Weise auch von der Kirche gilt, sofern Gott in seiner Beziehung zu ihr sich als Geist charakterisirt. Ohne das pantheistische Moment jedoch ließe sich im Sabellianismus kein speculativer Gedanke entdecken. Damit ist nun freilich das Christenthum mit seinem hohen idealen Inhalte gänzlich in dem stoischen Realismus untergegangen; allein wer könnte auch von einem so rücksichtslos zur Anwendung gebrachten empiristischen Rationalismus, wie ihn die sabellianische Lehre uns darbietet, etwas Anderes erwarten?! —

---

[1]) Vgl. Athan. Or. 5. c. Ar. p. 525. — Hil. De trin. l. 2, c. 23. — Theodoret. Haer. fab. l. 2, c. 10. — [2]) Hil. De trin. l. 1, c. 16. Nativitatem dei abnegant (Sabelliani), ut protensio sit potius in hominem, quam descensio.

§. 42.

Wenn nun aber der Antitrinitarismus in seiner sabellianischen Form den Keim des realistischen Pantheismus in sich schloß, so bot er, insbesonders in seiner Beziehung zur Christologie auch eine andere Seite dar, die ebenfalls hervorgekehrt werden konnte, und in Folge dessen der Häresie eine neue Bahn eröffnen mußte. Der Gnosticismus hatte seine idealistischen Phantasien folgerichtig auch auf die Person Christi angewendet, und aus ihr ebenfalls ein phantastisches Gebilde gemacht, das einem Gespenste ähnlicher sah, als einem realen Wesen. Es ließ sich erwarten, daß der empiristische Antitrinitarismus in seiner weitern Entwicklung zum entgegengesetzten Resultate gelangen würde. Der Monarchianismus und Sabellianismus hatten bereits die hypostatische Union beseitigt und die Immanenz der göttlichen Natur in Christus zu einer bloßen eigenthümlichen Erscheinungsweise derselben im Menschen Jesus herabgesetzt, die im letzten Grunde nur auf einem besondern Verhältnisse Gottes zur menschlichen Person des Erlösers beruhte. Hiemit war offenbar bereits das Aeußerste in dieser Richtung eingeleitet, und es bedurfte nur mehr eines Schrittes, um zu diesem Aeußersten zu gelangen. Wenn daher dieses Standpunktes solche Geister sich bemächtigten, bei denen an die Stelle höherer wissenschaftlicher Bildung gemeine Unwissenheit oder seichte Oberflächlichkeit, verbunden mit einer hievon untrennbaren kleinlichen Eitelkeit trat: so konnte es nicht anders kommen, als daß diese zuletzt das göttliche Moment in der Person Christi gänzlich fallen ließen, und einem ganz gewöhnlichen Ebionitismus sich anschlossen. Dadurch war dann natürlich das ideale und mysteriöse Moment aus dem Christenthume gründlich beseitigt; der empiristische Rationalismus hatte seine Aufgabe vollständig gelöst, und der gnostische Idealismus nicht blos im theologischen, sondern auch im christologischen Gebiete seinen vollen Gegensatz gefunden. —

In der That schließt sich an den Antitrinitarismus der ersten christlichen Jahrhunderte unmittelbar auch der Ebionitismus an. Abgesehen von Theodotus (dem ältern und jüngern) und Artemon, deren Ebionitismus rein durch Unwissenheit und dummstolze Eitelkeit motivirt war [1]), hat zur Zeit des Sabellius insbesonders Paulus von Samosata [2]) die Gottheit und mit ihr überhaupt jedes höhere Sein des Erlösers in Abrede gestellt, und Christus für einen bloßen Menschen erklärt [3]). Hienach behauptete er, daß Christo in keiner Beziehung eine Präexistenz vor seiner Geburt aus Maria zugeschrieben werden könne, sofern er nach der vollen Integrität seiner Person erst in dieser Geburt ins Dasein getreten sei [4]). Das göttliche Wort faßte

---

1) Tertull. De praescr. haer. c. 53. — Theodoret. Haer. fab. l. 2, c. 5. 6. — August. De haeres. 33. — 2) Er war seit 260 Bischof von Antiochia. — 3) Athan. Or. 1. c. Ar. p. 286. — C. Sabell. greg. p. 655. 4) Athan. Or. 2. c. Ar. p. 332. 344 seqq.

Paulus modalistisch ganz nach der Analogie des menschlichen Gedankens auf, und dadurch war natürlich jede innere Verbindung desselben mit der Menschheit Christi, selbst in der Art der spätern Nestorianischen Auffassung unmöglich gemacht. Nur eine nähere Beziehung des Menschen Christus zu dem göttlichen Worte konnte noch wissenschaftlich aufrecht erhalten werden; und in der That war dieses der einzige Vorzug, welchen Paulus dem Erlöser noch beließ[1]). — Nach dem Zeugnisse der Geschichte war Paulus ein dialektisch gewandter, aber oberflächlicher und eitler Kopf: Eigenschaften, wie sie gerade zur Begründung dieser Häresie nothwendig vorausgesetzt waren[2]). — Des gleichen Charakters war wohl auch Photinus, der ebenfalls ganz in der Art des Paulus die göttliche Natur Christi läugnete, und ihn für einen bloßen Menschen erklärte[3]). — Da der Ebionitismus jedes tieferen speculativen Charakters entbehrt, so genügt es, hier die Repräsentanten desselben genannt zu haben, und wir gehen darum sogleich zu jener Lehre über, in welcher die häretische Strömung, in der wir gegenwärtig stehen, insbesonders in das anthropologische Gebiet hinübergreift, und ihren Einfluß in demselben geltend macht, womit sie aber auch zugleich ihren Höhepunkt erreicht. —

2. Der Pelagianismus.

§. 43.

Wenn der Antitrinitarismus und Ebionitismus durch den gnostischen Idealismus hervorgerufen worden sind und sich als Gegensatz des letztern charakterisiren: so hatte dagegen der Manichäismus ebenfalls einen Antipoden in seinem Gefolge, und das war der Pelagianismus[4]). Wir wissen

---

[1]) Vgl. Hil. De trin. l. 10, c. 51. 21. — Theodoret. haer. fab. l. 2, c. 9. — [2]) Ueber die Häresie des Paulus vgl. auch Epiphan. c. haer. Haer. 65. — August. De haeres. 44. — . [3]) Hil. de trin. l. 7, c. 7. — August. De haeres. 45. Bekanntlich waren auch die Aloger dieser Irrlehre zugethan. Vgl. August. De haeres. 30. — [4]) Pelagius, der Stifter des Pelagianismus, war bekannlich ein britischer Mönch und Gelehrter, welcher mit seinem kühnern und offenern Reisegefährten Cälestius um das Jahr 400 nach Rom kam, und von hier nach Carthago ging. Hier wurde von einer Synode unter dem Vorsitze des Bischofs Aurelius seine Lehre verdammt (412). Pelagius hatte sich jedoch bereits nach Palästina begeben, wo er seine Irrthümer ebenfalls zu verbreiten suchte. Eine Synode zu Diospolis (415) täuschte er durch Doppelzüngigkeit, indem er die Sätze unterschrieb, welche ihm vorgelegt wurden, dann aber sie in seinem Sinne deutete. Endlich wurde er von einer zweiten Synode zu Carthago (416) von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Den Cälestius traf später zu Rom unter Papst Zosimus das gleiche Schicksal.

wohl, daß der Pelagianismus viel später entstanden ist, als der Manichäismus. Allein dessenungeachtet können wir von unserer Ansicht nicht abgehen, daß der Pelagianismus der Gegensatz des Manichäismus sei, und daß der letztere den Entstehungsgrund des erstern nach dem Gesetze des Gegensatzes in sich schließe. Denn einerseits trat der Manichäismus erst später mehr in die Oeffentlichkeit hervor, und verbreitete sich in weiterm Umkreise, wie er denn z. B. erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts als Priscillianismus in Spanien auftrat: — und anderseits beschuldigten die Pelagianer nach dem Zeugnisse des heil. Augustin die Katholiken fortwährend des Manichäismus, oder wenigstens des Anschlusses an diese Häresie[1]), — ein Beweis, daß sie selbst ihre Lehre als den Gegensatz dieser letztern betrachteten, und sie gerade deshalb aufstellten, um sich so weit als möglich vom Manichäismus zu entfernen und demselben ein Gegengewicht zu bilden. Und darum erkennt denn auch der heil. Augustin diesen Gegensatz an[2]), indem er behauptet, daß die katholische Lehre die wahre Mitte bilde zwischen Manichäismus und Pelagianismus, und daß man deshalb in der speculativen Entwicklung der christlichen Glaubenslehre vorsichtig zu Werke gehen müsse, um sicher zwischen beiden Klippen hindurch zu gehen, und weder nach der einen, noch nach der andern Seite hin von dem rechten Wege abzuweichen, auf welchem allein das Heil zu finden ist[3]). —

Fassen wir zuerst den Standpunkt ins Auge, welchen die Pelagianer in ihrer wissenschaftlichen Untersuchung gegenüber dem Glauben einnahmen, so hat uns der heil. Augustinus denselben genügend gekenntzeichnet. Das erste war ihnen, wie allen Häresien dieser Zeit, die eigene Einsicht, und erst das zweite die Auktorität der Kirche[4]). Darum mußte sich ihnen denn auch der Inhalt des Christenthums nach ihren eigenen vorgefaßten Meinungen gestalten, und nur was sie selbst in ihrem Dünkel für wahr halten wollten, das galt ihnen als Wahrheit; der allgemeine Glaube der Kirche wurde dabei nicht berücksichtigt. In dieser Richtung standen ihnen die Sophismen einer leeren Dialektik höher, als die klaren Aussprüche der heil. Schrift oder der kirchlichen Lehre. Nicht mit Unrecht wurde Pelagius von dem hl. Augustin der Affe des Aristoteles genannt. Denn wo immer er oder seine Anhänger in eine Beweisführung sich einlassen: da hat dieselbe nicht etwa die heil.

---

[1]) Aug. c. duas epp. Pelag. l. 1, c. 2. 23. — C. Jul. Pel. l. 1, c. 2. [2]) Vgl. Aug. c. duas epp. Pelag. l. 2, c. 2. l. 4, c. 3. — [3]) Aug. C. duas epp. Pelag. l. 4, c. 3. — [4]) Aug. C. Jul. Pel. l. 1, c. 2, p. 648. Cum igitur liquido clareat (inquit Julianus), hanc sanam et veram esse sententiam, quam primo loco ratio, dein scripturarum munivit auctoritas, et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, qui tamen veritati autoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de ejus suscipere consortio, nullum prudentum conturbet conspiratio perditorum.

Schrift oder die Lehren der Väter zum Ausgangspunkte, sondern sie beschränkt sich auf eine ganz gewöhnliche syllogistische Deduction ihrer Lehrsätze aus ebenso gewöhnlichen empirischen Verstandesgrundsätzen, über die sie nirgends hinausgehen. Was sie daher mit diesen nicht in Einklang bringen zu können glaubten, das wurde unbedingt verworfen: denn ihnen galt der empirisch analysirende Verstand als das höchste Kriterium und als die oberste Norm aller Wahrheit[1]). Was bei einer solchen Methode aus dem Inhalt der christlichen Lehre werden mußte, können wir uns denken. Der dialektisch rationalistische Empirismus kann ja mit dem Christenthume eben so wenig sich vertragen, wie sein Antipode, der überschwängliche Idealismus. Wenn daher der letztere nach den verschiedenen Formen, in welchen er während dieser Epoche aufgetreten ist, den Inhalt der christlichen Lehre im Platonismus verflüchtigte: so hat dagegen der erstere, indem er im Pelagianismus seine hauptsächlichste Vertretung während des gegenwärtigen Zeitraumes fand, an die Stelle der wahren christlichen Anthropologie einen in ein christliches Gewand gehüllten Stoicismus gesetzt und so dasjenige zur Vollendung gebracht, was die Vorläufer des Pelagianismus, die antitrinitarisch-ebionitischen Lehrsysteme, die auf dem gleichen noetischen Principe beruhten, bereits begonnen hatten. Wie die Wurzel, so der Baum, wie der Baum, so die Früchte. Entgegengesetztes kann nur wieder in Entgegengesetztem seine Vollendung finden. War im Alterthume der Stoicismus der Gegenfüßler des Platonismus, so ist er dieses auch in den nachchristlichen Häresien wieder geworden. Die folgende Darstellung wird den Beweis hiefür liefern.

Schon Jovinian und Vigilantius leiteten in ihrem übertriebenen Eifer gegen den Manichäismus die pelagianische Häresie ein. Jovinian suchte nicht blos das Unnütze und Indifferente der Enthaltsamkeit von gewissen Speisen, sowie von Speise und Trank überhaupt darzuthun[2]), sondern er stellte auch die Ehe der Virginität gleich[3]), und läugnete die Virginität Marias nach der Geburt, wobei er nicht versäumte, die Katholiken des Manichäismus zu beschuldigen, weil sie die Virginität der Ehe vorzögen[4]). Vigilantius ging noch einen Schritt weiter und stellte die Ehe sogar über die Virginität, indem er die Enthaltsamkeit als förmliche Häresie ver-

---

1) Vgl. Aug. c. Jul. Pel. l. 1, c. 2, p. 640. l. 2, p. 672. l. 6, c. 9. Soles de Aristotelicis categoriis obtendere nebulas imperitis, in quibus latenter putarent te aliquid dicere, quid diceres nescientes. Ad hoc enim redacta est haeresis vestra, ut gemant sectatores vestri non inveniri dialecticos judices in ecclesia de scholis Peripateticorum sive Stoicorum, a quibus possitis absolvi. — 2) Hieronym. Adv. Jovian. l. 1, 3. — 3) Aug. De pecc. mer. et rem. l. 3, c. 7. — De nupt. et conc. l. 2, c. 5. — 4) Aug. c. duas epp. Pelag. l. 1, c. 2. — Contr. Jul. Pel. l. 1, c. 2. — De nupt. et concup. l. 2, c. 23. — Hieronym. adv. Jov. l. 1, 3.

dammte[1]). Hiemit war also die Möglichkeit und Zulässigkeit einer höhern Idealität des christlichen Lebens in Abrede gestellt. Die menschliche Natur sollte keines höhern sittlichen Aufschwunges fähig sein, das Niveau des gewöhnlichen Alltagslebens sollte der alleinige Kreis ihrer Bethätigung und Entwicklung sein; freien und sich freien lassen, sollte als das ausschließliche Losungswort aller ethischen Bestrebungen des Menschen gelten. Eine solche ideenlose gemeine Anschauungsweise bedurfte nur einer weitern Anwendung und ausgebreitetern Begründung, und man stand beim Pelagianismus, der denn auch in Bälde hervortrat. —

§. 44.

Die Manichäer hatten bekanntlich die leibliche Natur des Menschen und die in ihr waltende Begierlichkeit als das wesentlich Böse bezeichnet, das deshalb einer Heilung absolut unfähig sei. Hiemit hatte sich dann die weitere Annahme verbunden, daß, weil die geistige Natur im Menschen mit dem Princip der Begierlichkeit innigst verbunden sei, auch jene sammt ihrer Thätigkeit durch die Begierlichkeit des Fleisches stets mehr oder weniger befleckt sei: und so war der ganze Mensch, wenn auch in verschiedener Weise, dem Bösen verfallen. Im Gegensatze zu dieser allseitigen Verbösung des Menschen behaupteten dagegen die Pelagianer, die menschliche Natur sei, auch in dem Zustande, in welchem sie sich hic et nunc befindet, gänzlich unverdorben und gut, und auch die Begierlichkeit sei etwas durchaus Gutes und Lobenswerthes, weil sie ja zu unserer Natur gehöre[2]). Wir müssen bemerken, daß die Pelagianer nach dem Zeugnisse des heil. Augustin die Begierlichkeit nicht als bloße Anlage nahmen, sondern vielmehr nach ihrer concreten Wirklichkeit, wie sie gegenwärtig im Menschen sich vorfindet, also so fern sie sich stets im Widerstreit mit der Vernunft und dem sittlichen Gesetze zu bethätigen sucht. Von ihr also behaupteten sie, daß sie nicht blos an sich und im Allgemeinen, sondern auch in dem gegenwärtigen, geschichtlich concreten Zustande der Menschheit ein Gut der Natur sei, das nicht blos nicht zu tadeln und herabzusetzen, sondern vielmehr zu loben und zu rühmen sei. Nur die Ausschweifungen der Begierlichkeit seien zu tadeln, und diese seien eben nicht der Begierlichkeit an und für sich, sondern vielmehr der Schuld des freien Willens zuzuschreiben. Wer daher in geordneter Ehe lebe, gebrauche dieses Gut der Natur gut; der Ehebrecher dagegen und der Unzüchtige wende dasselbe übel an, und nur in dieser übeln Anwendung

---

[1]) Hieronym. c. Vigilant. c. 1. seqq. — [2]) Aug. c. duas epp Pelag. l. 2, c. 2, Manichaei carnis concupiscentiam non tanquam accidens vitium, sed tanquam natura ab aeternitate malam vituperant. Pelagiani eam, tanquam nullum vitium, sed naturale sit bonum, insuper laudant.

bestehe das Sündhafte der Begierlichkeit[1]). Hiemit war offenbar nicht nur das manichäische Princip negirt, sondern es war auch schon nach der andern Seite hin die Gränze der christlichen Wahrheit überschritten. Denn wenn auch die christliche Lehre die Begierlichkeit nicht als etwas an sich und dem Wesen nach Böses betrachtet: so ist sie ihr dennoch in concreto etwas durch den Abfall des ersten Menschen von Gott verschuldetes, somit etwas nach der ursprünglichen Idee Gottes vom Menschen nicht sein sollendes, und muß deshalb in diesem Sinne und in dieser Beziehung hic et nunc als ein malum naturae bezeichnet werden. Wenn daher die Pelagianer dieselbe umgekehrt in concreto als ein bonum naturae auffaßten: so standen sie damit offenbar schon nicht mehr auf christlichem Boden, sondern hatten sich vielmehr in entgegengesetzter Richtung eben so weit von dem christlichen Standpunkte entfernt, wie die Manichäer nach der andern Seite hin von ihm abgewichen waren.

War es mithin der Hauptlehrsatz der Pelagianer, daß die menschliche Natur hic et nunc in einem ganz normalen Zustande sich befinde, sofern ihr durchaus Nichts Gott Mißfälliges anhafte: so brauchten aus diesem Princip nur die in ihm gelegenen Folgesätze abgeleitet zu werden, und man hatte die ganze pelagianische Lehre. Vor Allem war durch jenen Hauptlehrsatz von selbst schon die Erbsünde in Abrede gestellt, und die Pelagianer erkannten diese Folge denn auch unumwunden an[2]). Durch keine Sünde könne die menschliche Natur selbst corrumpirt werden, weil ja die Sünde keine Substanz sei[3]), und wenn daher auch der erste Mensch gesündigt habe, so habe diese seine Sünde doch nur ihm selbst schaden können, nicht aber seinen Nachkommen[4]). Von einer Fortpflanzung der ersten Sünde durch Generation könne somit nicht die Rede sein; nur insofern könne man sagen, daß die Sünde des ersten Menschen auch auf seine Nachkommen übergehe, als diese dessen Sünden nachahmten[5]). Nur eine solche Fortpflanzung durch Nachahmung sei vernunftgemäß zulässig, nicht aber eine Fortpflanzung durch Zeugung[6]). Unmöglich könne der Mensch mit der Erbsünde behaftet in die Welt

---

1) Aug. c. Jul. Pel. l. 3, c. 21. l. 4, c. 2. Probabilis est concupiscentia in genere suo, et in modo suo, et solis accusatur excessibus l. 5, c. 6. — De nupt. et concup. l. 2, c. 19. — 2) Aug. De pecc. orig. l. 2, c. 2. — 3) Aug. De nat. et grat. c. 19. Unde ante omnia quaerendum puto, inquit, quid sit peccatum, substantia aliqua, an omnino substantia carens nomen, quo non res, non existentia, non corpus aliquod, sed perperam facti actus exprimitur. Deinde adjungit: Credo, ita est, et si ita est, inquit, quo modo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod substantia caret? — 4) Aug. De pecc. orig. l. 2, c. 10. 11. — 5) Aug. De nupt. et concup. l. 2, c. 27. — 6) Aug. De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 9. Sentiunt Pelagiani, peccatum non propagatione in alios homines ex

eintreten; denn die Sünde sei eine That des freien Willens, deren das neugeborne Kind offenbar noch nicht fähig sei[1]), und daher müsse sich dieses in dem nämlichen Zustande befinden, in welchem Adam vor der Sünde gewesen[2]). Würde man eine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung annehmen, so müßte man nothwendig auch die Ehe verdammen, weil diese dann die Ursache dieser Fortpflanzung der Sünde wäre[3]). In der That könne man des Gedankens nicht los werden, daß diejenigen, welche einer solchen Lehre huldigten, vom Manichäismus angesteckt seien[4]). Und wenn durch die Taufe alle Sünden nachgelassen werden, so hätten ja diejenigen Aeltern, welche einmal getauft sind, keine Sünde mehr, die sie fortpflanzen könnten, es müßte nur sein, daß ein Theil ihrer Natur an sich böse sei, eine Annahme, mit welcher man offenbar schon ganz in das Gebiet des Manichäismus hinüber treten würde[5]). — Man sieht, in dieser ganzen Ausführung tritt nicht eine Spur einer positiven Begründung hervor, überall sind es nur empiristische Verstandesgründe, auf die das Raisonnement sich stützt. Noch weniger ist von einer höhern idealen Anschauung Etwas zu entdecken; die ganze Entwicklung bewegt sich ausschließlich auf dem Niveau des gewöhnlichen Alltagsdenkens, das freilich mit den hohen Mysterien des Christenthums Nichts anzufangen weiß, sondern vermöge seiner eigenen wesentlichen Tendenz dahin strebt, dieselben in einem inhaltsleeren, kalten Rationalismus aufzuheben, der sich nur von der platten Negation nähren kann, und aller eigenen innern Fruchtbarkeit baar und ledig ist, welchen Schein der Wichtigthuerei er sich auch immer geben mag. — Es bleibt ja immer wahr, daß, je seichter und hohler ein Kopf ist, eine um so größere Dünkelhaftigkeit in ihm steckt: und Pelagius war hierin nach dem Zeugnisse des heil. Augustin nicht der letzte. —

So ward also die christliche Lehre von der Erbsünde schlechterdings und ohne allen Rückhalt von den Pelagianern geläugnet, und eben deshalb huldigten sie denn auch in Bezug auf das Problem des Ursprunges der Seele dem Creatianismus im Gegensatze zu dem manichäischen Generatianismus; denn damit glaubten sie erst recht alle Möglichkeit einer Fortpflanzung der Sünde auf dem Wege der Zeugung beseitigt zu haben. Wenn Gott die Seelen der Menschen schaffe, so sei es unmöglich, daß er sie mit einer Sünde behaftet ins Dasein rufe, oder daß er sie wegen der Sünde der Aeltern bestrafe, die er diesen schon nachgelassen habe. Gott würde da-

---

primo homine, sed imitatione transiisse. — De nat. et grat. c. 9. —
1) Aug. c. Jul. Pel. l. 3, c. 5. — De pecc. orig. l. 2, c. 6. — 2) De pecc. orig. l. 2, c. 10. 11. — 3) Aug. c. Jul. Pel. l. 1, c. 2. — De pecc. orig. l. 2, c. 33. — 4) Aug. c. duas epp. Pelag. l. 1, c. 23. — Contr. Jul. Pel. l. 2. p. 655. — 5) Vgl. Aug. c. Jul. Pel. l. 1, c. 2, p. 652. — l. 2, p. 668.

durch in Widerspruch treten mit sich selbst und mit seinen Eigenschaften[1]). Auch hier ist der Mangel jeder tiefern wissenschaftlichen Auffassung der menschlichen Natur als solcher ersichtlich; denn im gegentheiligen Falle wären derlei Beweisführungen, die man nur von Menschen des gewöhnlichsten Schlages erwarten sollte, geradezu unmöglich gewesen. —

War aber einmal die Erbsünde beseitigt, so konnte auch nicht mehr angenommen werden, daß der erste Mensch in einem höhern Lebenszustand sich befunden habe, als seine Nachkommen. Darum lehrten denn auch die Pelagianer weiter, der erste Mensch sei in dem nämlichen Zustande geschaffen worden, in welchem wir in das Dasein treten; er wäre gestorben, wenn er auch nicht gesündigt hätte, und der Tod, welchen ihm Gott drohte, falls er sein Gebot übertreten würde, hätte nur den Tod der Seele bedeutet, nicht den des Leibes[2]). — Hiemit war denn nun vollends die ganze Unterlage der Erlösungstheorie beseitigt; die Folgen hievon konnten nicht ausbleiben. War einmal die Grundlage und Voraussetzung der christlichen Heilslehre hinweggeschafft, so mußte nothwendig auch diese selbst sich aufheben, und der Fundamentalsatz des Christenthums: „Außer Christus kein Heil!" illusorisch werden[3]). Wir wollen sehen, wie diese Consequenz im weitern Verlaufe der pelagianischen Lehre zur Entwicklung kam. —

§. 45.

Tritt der Mensch in vollkommen normalem Zustande in die Welt ein, und ist er keiner Gnade beraubt, die ihm durch die Erbarmung Gottes wieder geschenkt werden könnte, so bedarf er auch keiner Gnade, um gerecht zu sein, und gute Werke zu vollbringen; er vermag beides aus eigener natürlicher Kraft. Deshalb läugneten die Pelagianer jede übernatürliche zuvorkommende Gnade, und gaben nur so viel zu, daß die göttliche Gnade den guten Willen des Menschen, der aus ihm selbst kommt, unterstützen, und ihm dadurch die Ausübung des Guten und die Erlangung der sittlichen Gerechtigkeit erleichtern könne[4]). Nehme man die Nothwendigkeit einer

---

1) Aug. c. Jul. Pel. l. 2, p. 668. — 2) Aug. De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 2. 9. De pecc. orig. l. 2, c. 11. — 3) Aug. c. Jul. Pel. l. 6, c. 12. — 4) Aug. c. duas epp. Pelag. l. 1, c. 19. — l. 2, c. 8. Pelagiani volunt in homine ab ipso homine incipere cupiditatem boni, ut hujus coepti meritum etiam perficiendi gratiam consequatur, si tamen hoc saltem volunt. Pelagius enim facilius dicit impleri quod bonum est, si adjuvet gratia. Quo additamento, i. e. addendo facilius, utique significat, hoc se sapere, quod etiam, si gratiae defuerit adjutorium, potest, quamvis difficilius, impleri bonum per liberum arbitrium. — Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 3. — De grat. Christ. l. 1, c. 7. 28. 41.

zuvorkommenden und wirksamen Gnade zur Vollbringung des Guten an, so könne man in dieser Hypothese die menschliche Freiheit nicht mehr aufrecht erhalten, und müsse nothwendig dem manichäischen Determinismus verfallen. Kann also nur von einer unterstützenden Gnade die Rede sein, so wird diese dem Menschen von Gott noch dazu nur in dem Maße zugetheilt, als jener diese Gnade durch seinen eigenen guten Willen und seine eigenen guten Werke sich verdient[1]). Mit Recht bemerkt der heil. Augustin, daß dadurch eben der Begriff der Gnade aufgehoben werde, wenn man sie durch natürliche Verdienste, im strengen Sinne dieses Wortes verdient sein läßt. Denn was verdient ist, gebührt dem Verdienenden von Rechtswegen, und ist deshalb wohl eine rechtliche Entgeltung, aber nicht mehr eine Gnade, die wesentlich durch die freie Erbarmung des Gebers bedingt ist[2]). — So reicht denn nach der Lehre der Pelagianer der freie Wille des Menschen allein hin, das Böse zu meiden, und das Gute zu thun; — die Gnade ist hiezu nicht nothwendig; — und darum lehrten sie denn auch, daß es nicht nothwendig sei, Gott um seinen helfenden Beistand zu bitten[3]). War so die Nothwendigkeit des Gebetes, dieser Grundbedingung alles christlichen Lebens beseitigt, so durfte man nur noch einen Schritt thun, um das Gefühl der Abhängigkeit von einer höhern Macht in seiner sittlichen Selbstvervollkommnung gänzlich aus der Seele des Menschen zu entfernen, ihn in der genannten Beziehung einzig und allein auf sich selbst zu stellen, und so das stoische Princip nach seiner ganzen Tragweite wieder in's Leben zu zu rufen. Wirklich stellten denn auch die Pelagianer die Behauptung auf, der Mensch vermöge sich rein durch sich selbst und seine eigene Freiheit während seines ganzen Lebens von aller und jeder Sünde frei zu erhalten, und so in völlig constanter Weise die höchste Stufe der Vollkommenheit zu erringen und zu behaupten[4]). Ja sie ließen sich sogar zu dem Ausspruche verleiten, daß diese vollkommene Sündelosigkeit für den Menschen mit gar keiner Schwierigkeit verbunden sei[5]). — Es kann keinen Augenblick zweifelhaft

---

[1]) Aug. c. duas epp. Pelag. l. 2, c. 2. — De grat. Chr. l. 1, c. 22. — [2]) C. duas epp. Pelag. l. 1, c. 23. — [3]) Aug. De pecc. mer. et rem. l. 2, c. 2. Sunt enim quidam (sc. Pelagiani), tantam praesumentes de libero humanae voluntatis arbitrio, ut ad non peccandum nec adjuvandos nos divinitus opinentur, semel ipsi naturae nostrae concesso liberae voluntatis arbitrio. Unde fit consequens, ut nec orare debeamus, ne intremus in tentationem, h. e. ne tentatione vincamur, vel cum fallit et praeoccupat nescientes, vel cum premit atque urget infirmos. — [4]) Aug. c. Jul. Pel. l. 3, c. 1. l. 5, c. 5. — Hieronym. Dial. adv. Pelag. l. 1. 32. — [5]) Aug. c. Jul. Pel. l. 4, c. 3. p. 704. Perfacile igitur studio sanctitatis, quod deus adjuvat, potest homo carere peccatis.

sein, daß diese Lehre von der absoluten Selbstgenügendheit des Menschen ganz der stoischen Ethik nachgebildet, und der pelagianische „Gerechte" nur eine Nachbildung des stoischen Weisen ist [1]).

So hatten also die Pelagianer, consequent mit den höchsten Obersätzen ihrer Lehre, die christliche Gnadenlehre vernichtet, und das Heil des einzelnen Menschen in dessen Hand allein gelegt. Allein deßungeachtet wollten sie es sich nicht gefallen lassen, wenn man sie beschuldigte, daß sie die göttliche Gnade als nothwendig zum menschlichen Heile in Abrede stellten. Sie scheuten sich deshalb nicht, überall sich als Vertheidiger der göttlichen Gnade hinzustellen, und die sophistischen Wendungen, die ihnen hiebei geläufig waren, sind in der That bemerkenswerth. Da mußte ihnen vor Allem die Gnade der Schöpfung den Mangel der zuvorkommenden Gnade ersetzen. Gott habe die menschliche Natur mit freiem Willen geschaffen, und dadurch die Möglichkeit in sie gelegt, das Gesetz Gottes zu erfüllen, und so zum Heile zu gelangen. Das sei offenbar eine große Gnade Gottes. Nehmen wir dazu auch noch dieses, daß, wenn gleich uns allein das Wollen des Guten angehöre, doch die göttliche Gnade diesem Wollen helfend und unterstützend entgegenkomme, um es zur wirklichen Vollbringung und Vollendung des Guten hinzuführen, so sei offenbar der göttlichen Gnade Rechnung genug getragen [2]). — Demnach unterschieden die Pelagianer zwischen der Möglichkeit, die Gebote zu erfüllen, zwischen dem Willen, sie zu vollbringen, und endlich zwischen der wirklichen Vollbringung derselben. Die Möglichkeit des Guten liege in der menschlichen Natur selbst, und sei mithin ausschließlich das Werk der göttlichen Liebe; das Wollen und Vollbringen des Guten dagegen gehöre dem freien Willen allein an, der jedoch hierin durch die Gnade Gottes unterstützt werde. Und so theile sich jedenfalls das Lob des guten Werkes überall zwischen Gott und den Menschen [3]). Man sieht auf den ersten Blick, daß mit

---

[1]) Vgl. Hieronym. Dial. adv. Pelag. l. 1, c. 29. et al. pass. — [2]) Hieronym. Dial. adv. Pelag. l. 1, 4. Non nego gratiam, cum ita me a deo asseram conditum, ut per dei gratiam meae datum sit voluntati, vel facere quid, vel non facere. 5. Ex quibus intelligimus, nostrum quidem esse velle et currere; sed ut voluntas nostra compleatur et cursus, ad dei misericordiam pertinere, atque ita fieri, ut et in voluntate nostra et in cursu, liberum servetur arbitrium, et in consummatione voluntatis et cursus, dei cuncta potentiae relinquantur. — [3]) Aug. De grat. Christ. l. 1, c. 3. 4. Nos, inquit Pelagius, sic tria ista distinguimus, et certum velut in ordinem digesta partimur: Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, i. e. posse, ad deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit: duo vero reliqua, h. e. velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est, imo et

dieser Ausflucht für die wahre christliche Gnadenlehre nicht das Mindeste gewonnen ist. Die Unterschiebung der Gnade der Schöpfung an die Stelle der Gnade der Erlösung trägt das Gepräge der Sophistik zu offen zur Schau, als daß sie eine weitere Berücksichtigung verdiente, und die unterstützende Gnade, die zur Erleichterung des guten Werkes noch herbeigezogen wird, ändert nicht blos das Princip nicht, das der ganzen Lehre zu Grunde liegt, sondern erscheint auch in dem Ganzen dieser Lehre als so überflüßig, daß sie eben so gut hinweggelassen werden könnte, ohne das System selbst auch nur im Mindesten zu berühren, selbst wenn darauf, daß sie nur als erleichterndes und nicht als ermöglichendes Medium der Vollbringung des Guten sich darstellt, nicht der Accent gelegt würde. Man sieht es nur zu klar, daß die Aufnahme einer solchen unterstützenden Gnade nur eine Concession ist, die, ohne Beeinträchtigung des Princips, von den Pelagianern der christlichen Lehre gemacht werden konnte, und denn auch wirklich gemacht wurde. — Noch mehr aber muß diese unterstützende Gnade ihre Bedeutung verlieren, wenn man den Begriff selbst, welchen die Pelagianer damit verbanden, in's Auge faßt. Sie verstanden darunter nämlich nicht eine übernatürliche Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen Willen, also nicht eine Gnade der Inspiration, sondern nur eine Gnade der Erleuchtung, eine Erleuchtung des Menschen von Seite Gottes in Bezug auf dasjenige, was er zu thun, und was er zu meiden habe, um sein Heil zu sichern. Und selbst diese Gnade der Erleuchtung galt den Pelagianern nicht als eine innere übernatürliche Einwirkung des göttlichen Geistes auf die menschliche Erkenntniß, sondern nur als eine äußere Belehrung des Menschen durch das Gesetz, durch die Lehre und das Beispiel Christi [1]), sofern durch diese die menschliche Erkenntniß über dasjenige aufgeklärt wird, was zum Heile nothwendig ist [2]). Damit

---

hominis et dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio: quod vero homo potest velle bonum et perficere, solius dei est.... Quod vero bene agimus vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est, quia haec omnia vertere etiam in malum possumus. — 1) Aug. De grat. Christ. l. 1, c. 2. — 2) De grat. Christ. l. 1, c. 3. Gratiam dei et adjutorium, quo adjuvamur ad non peccandum, ponit Pelagius, aut in natura et libero arbitrio, aut in lege atque doctrina, ut videlicet, cum adjuvat deus hominem, ut declinet a malo, et faciat bonum, revelando et ostendendo, quid fieri debeat, adjuvare credatur, non etiam cooperando et dilectionem inspirando, ut id, quod faciendum esse cognoverit, faciat. l. 1, c. 6. 7. Adjuvat enim nos, inquit Pelagius, deus per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat. c. 8. Hic itaque apparet, hanc eum gratiam confiteri, qua demonstrat et

war nun offenbar der christliche Begriff einer innern übernatürlichen Gnade Gottes gänzlich beseitigt, und nur der Name der letzteren stehen gelassen. Und gerade hinter diesem Namen verschanzten sich die Pelagianer der kirchlichen Autorität gegenüber. Eine so gemeine Perfidie und Doppelzüngigkeit, wie sie hiebei die Pelagianer zur Schau stellten, begegnet uns selten in der Geschichte. Ueberall führten sie die göttliche Gnade im Munde, obgleich ihnen der Begriff derselben, wie sie wohl am besten wußten, längst abhanden gekommen war, und so konnten sie aufrichtige, arglose Naturen täuschen und selbst Bischöfe über ihre wahren Grundsätze irre leiten. Ja sogar, nachdem die Kirche ihre Lehre bereits verworfen hatte, suchten sie die Glaubenssätze, die sie hatten bekennen müssen, wiederum so zu deuten, daß es den Anschein hatte, als hätte das kirchliche Urtheil ihre Lehre gar nicht berührt, und seien sie daher nach wie vor berechtigt, auf ihren Grundsätzen zu beharren. So suchten sie sich mit dem Schein des Gehorsams gegen die Kirche zu umgeben, ohne doch ihre Irrlehre selbst aufzugeben. Wie verächtlich und tief unsittlich ein solches Verfahren war, leuchtet von selbst ein; aber ebenso bekundet dasselbe auch die Oberflächlichkeit und Seichtigkeit ihres wissenschaftlichen Standpunktes. Es war gut, daß sie in Augustinus einen Gegner fanden, der ihnen in allen ihren Winkelzügen nachging, und nicht ruhte, bis er diese Häresie völlig entlarvt hatte, in der Art, daß auch der einfachste Verstand durch den äußeren christlichen Anstrich derselben nicht mehr getäuscht werden konnte. —

§. 46.

Was konnte bei einer solchen Lehre von dem gegenwärtigen Zustande des Menschen und der göttlichen Gnade, wie wir sie bisher im Pelagianismus gefunden haben, die Menschwerdung des Sohnes Gottes und sein Leben, Leiden und Sterben noch für einen Werth und für eine Bedeutung haben? Das Folgerichtigste wäre gewesen, auf die Lehre von der Erlösung

---

revelat deus, quid agere debeamus, non qua donat atque adjuvat, ut agamus..... Non vult aliud accipi gratiam, quam legem atque doctrinam, qua naturalis possibilitas adjuvetur. c. 6. 10. c. 41. Ipsum vero auxilium, quo possibilitatem naturalem perhibet adjuvari, in lege constituit atque doctrina, quam nobis fatetur etiam sancto spiritu revelari, propter quod et orandum esse concedit. c. 30. — De spir. et litt. c. 2. Ajunt (Pelagiani) ideo ista divina ope non fieri, quia et hominem deus creavit cum libero voluntatis arbitrio, et dando praecepta ipse docet, quemadmodum homini sit vivendum, et in eo utique adjuvat, quod docendo aufert ignorantiam: ut sciat homo in operibus suis quid evitare, et quid appetere debeat, quo per liberum arbitrium naturaliter insitum viam demonstratam ingrediens, continenter et juste, et pie vivendo ad beatam eandemque aeternam vitam pervenire mereatur.

gänzlich zu verzichten, und so das Christenthum vollständig aufzugeben. Allein das wollten die Pelagianer nicht. Wenn sie auch das Christenthum seines Inhaltes entleerten, so wollten sie doch noch als Christen gelten, und mußten daher auch eine Art Erlösungslehre in ihr System aufnehmen. Sie unterschieden daher, um für diese Erlösungslehre einen Platz in ihrem System zu gewinnen, zwischen ewigem Leben und zwischen Himmelreich, und behaupteten, daß der Mensch zwar vermöge seiner bloßen Natur zum ewigen Leben befähigt sei, und daher auch durch seine eigene natürliche Willenskraft dasselbe sich verdienen, und in es eingehen könne; daß aber das Himmelreich ihm nur zu Theil werden könne durch die Erlösung, resp. durch das erste Sacrament der Erlösung, die Taufe [1]). Die Taufe hat mithin nach der pelagianischen Lehre eine doppelte Wirkung, nämlich die Nachlassung aller Sünden, falls welche vorhanden sind, und die Ermöglichung des dereinstigen Eintrittes in's Himmelreich. Und eben deshalb müsse die Taufe auch den Neugebornen gespendet werden, obgleich sie ohne Sünde in's Leben treten; denn auch ihnen könne nur unter dieser Bedingung die Anwartschaft auf das Himmelreich zu Theil werden [2]). — Das also ist den Pelagianern die einzige „Gnade," welche dem Menschen aus der Erlösung zuströmt, und welche ihm auch ohne sein Verdienst zugetheilt wird: Der Nachlaß der (persönlichen) Sünden, und die Ermöglichung des Eintritts in das Himmelreich; — und diese Gnade wird ihm zugetheilt in der Taufe [3]). Wir sehen, wie es auch hier wiederum den Pelagianern blos darum zu thun war, die Gnade der Erlösung dem Namen nach aufrecht zu erhalten, wenn gleich der Sinn, in welchem sie diesen Ausdruck faßten, bei weitem nicht mehr der nämliche war, welchen die Kirche oder die christliche Lehre damit verbindet. Dabei kam es ihnen auf eine Distinction mehr oder weniger nicht an, wenn sich auch für dieselbe gar kein Rechtfertigungsgrund weder in der heil. Schrift, noch in der Lehre der Kirche finden ließ, wie denn wirklich ihre Unterscheidung zwischen ewigem Leben und Himmelreich offenbar eine ganz willkührliche war, die blos durch das Interesse des Systems motivirt sein konnte. —

Allein wenn auch die eben erwähnte Wirkung der christlichen Erlösung noch belassen wurde, so hat diese doch auch in dieser Beziehung nichts vor dem alten Gesetze voraus. Denn die Erlösung erstreckt sich in ihrer heilbringen-

---

[1]) Aug. De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 20. 21. 30. — [2]) Aug. De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 18. Dicunt, parvulos recenti vita editos visceribus matrum, non propter remittendum peccatum percipere baptismum, sed ut spiritalem procreationem habentes creentur in Christo, et ipsius regni coelorum participes fiant, eo modo filii et haeredes dei, cohaeredes autem Christi. — Contr. duas epp. Pelag. l. 1, c. 22. — De pecc. orig. l. 2, c. 5. 18. — [3]) Aug. De grat. et lib. arb. c. 6. 13. — Hieronym. Dial. adv. Pelag. l. 3, 1.

den Wirkung nicht auf alle Zeiten. Von dem Glauben an Christus ist nach den Pelagianern nicht das Heil aller Menschen vom Anfang bis zum Ende abhängig, wie solches die Kirche lehrt, sondern die Wirkung der Erlösung beginnt erst mit der wirklichen Menschwerdung des Sohnes Gottes. Das Christenthum steht sonach mit dem alttestamentlichen Gesetze und mit dem diesem der Zeit nach vorausgehenden Naturgesetze auf ganz gleicher Linie. Zuerst lebten die Menschen unter dem Naturgesetze, und wurden durch dasselbe allein, ohne Beziehung auf Christus gerechtfertigt, in der Weise, daß ihnen dadurch der Eintritt nicht blos in's ewige Leben, sondern sogar in's Himmelreich ermöglicht war. Dann, als das Naturgesetz nicht mehr hinreichte, weil die Menschheit sich zu sehr verschlimmert hatte, wurde von Gott das positive (mosaische) Gesetz gegeben, welches die gleiche Wirkung, wie jenes, hatte, und zwar ebenfalls ohne alle Beziehung auf Christus; und erst, als auch dieses nicht mehr hinreichte, weil der Zustand des menschlichen Geschlechtes noch schlimmer geworden, erschien Christus, und in ihm die Erlösung, um von nun an dasjenige, und nicht mehr als dasjenige zu bewerkstelligen, was vor ihm das Naturgesetz und das mosaische Gesetz bewirkt hatten [1]). Daher ist denn auch von nun an der Glaube an Christus nothwendig zur Vergebung der Sünden und zur Erlangung des Himmelreiches, was vor der Erscheinung des Erlösers in keiner Weise der Fall gewesen war. Ohne diesen Glauben sind von nun an alle Tugenden und guten Werke der Menschen in Beziehung zum Himmelreich steril und unfruchtbar [2]), und wenn deshalb gleich die Ungläubigen ebenso wie die Kinder, die ohne Taufe sterben, zum ewigen Leben gelangen können, so bleibt ihnen doch beiden das Himmelreich stets verschlossen [3]). —

---

[1]) Aug. c. duas epp. Pelag. l. 1, c. 21. De pecc. orig. l. 2, c. 11. — De pecc. orig. l. 2, c. 26. Non igitur sicut Pelagius et ejus discipuli tempora dividamus, dicentes primum vixisse justos homines ex natura, dein sub lege, tertio sub gratia. Ex natura scilicet ab Adam tam longa aetate, qua lex nondum erat data: tunc enim ajunt duce ratione cognoscebatur creator, et quemadmodum esset vivendum, scriptum gerebatur in cordibus, non lege litterae, sed naturae. Verum vitiatis moribus, inquiunt, ubi coepit non sufficere natura jam decolor, lex ei addita est, qua velut luna fulgore pristino detrita rubigine videretur. Sed posteaquam nimia, sicut disputant, peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valet, Christus advenit, et tanquam morbo desperatissimo, non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subvenit. — Contr. Jul. Pel. l. 6, c. 12. — [2]) Aug. c. Jul. Pel. l. 4, c. 3. p. 703 seqq. — [3]) Aug. De anim. et ej. orig. l. 1, c. 9.

§. 47.

Man sieht leicht, in dieser Lehre ist auch nicht mehr ein Schatten übrig geblieben von jener hohen, unermeßlichen Bedeutung, welche nach christlicher Anschauung die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die von ihm vollbrachte Erlösung für die Geschicke der Menschheit gehabt hat. Der empiristische Rationalismus hat hier auch dieses christliche Dogma seines hohen idealen Inhaltes entleert, und an dessen Stelle einen anderen gesetzt, dessen völlige Bedeutungslosigkeit auf den ersten Blick ersichtlich ist. Christus und seine Erlösung ist nichts weiter, als ein Surrogat für das natürliche und positive Gesetz; dieses Gesetz hätte für die Heiligung und Rechtfertigung der Menschen allein ausgereicht, wenn die Menschen sich im Laufe der Zeit nicht ethisch so sehr verschlimmert hätten. Nur dadurch ward es nothwendig, daß Christus in die Welt eintrat, um durch Lehre und Beispiel die Wiederverbesserung des ethischen Zustandes der Menschheit zu vermitteln. Und selbst diese Nothwendigkeit war nur eine hypothetische, weil sie blos bedingt war dadurch, daß die Menschen nicht blos in's ewige Leben, sondern auch in's Himmelreich eingehen sollten; welches letztere allein sie ohne Christus nicht mehr erreichen konnten. Und so stützt sich die ganze Erlösungslehre der Pelagianer einzig und allein auf die an sich ganz willkührliche Unterscheidung zwischen ewigem Leben und Himmelreich, und wie diese Unterscheidung, so könnte auch die ganze Erlösungslehre aus dem pelagianischen System eben so gut hinwegbleiben, ohne es selbst zu gefährden. Beide sind nur gewaltsam in das System hineingezwängt, um demselben den christlichen Anstrich zu wahren, und stehen mit ihm durchaus in keinem organischen Zusammenhange. Der Schwerpunkt der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen fällt überall auf den eigenen freien Willen desselben, der Einfluß der Erlösung und der Gnade auf dieselbe ist auf ein Minimum reducirt, und selbst dieses Minimum erweist sich zuletzt im Grunde noch als überflüßig, abgesehen davon, daß es des eigentlichen christlichen Sinnes gänzlich entblößt ist. Denn was kann zuletzt daran liegen, ob der Mensch zum ewigen Leben, oder in's Himmelreich gelange, wenn doch in jedem Falle sein ewiges Heil gesichert ist? Alles kommt hier ausschließlich auf den Menschen allein an; er ist der alleinige Begründer seiner künftigen Geschicke, und hat in dieser Beziehung der göttlichen Erbarmung wenig oder gar nichts zu danken. — Eben deshalb gaben denn auch die Pelagianer eine Prädestination des Menschen von Seite Gottes nur in dem Sinne zu, als Gott nicht blos die bösen Handlungen, sondern auch die guten Werke, welche der einzelne Mensch vermöge seines freien Willens allein und ohne zuvorkommende Gnade vollbringen wird, ewig voraussieht, und gemäß dieser Voraussicht Jedem nach seinem Verdienste die entsprechende Belohnung schon von vorneherein zuerkennt, eine Auffassung, die natürlich mit der christlichen Prä-

destinationslehre, wie man sie auch immer speculativ denken möge, gar keine Analogie mehr hat [1]).

Das also ist die anthropologische Lehre der Pelagianer. Werfen wir noch einmal einen Blick zurück auf den Inhalt derselben, so ist es vor Allem unverkennbar, daß sie in allen Hauptpunkten den geraden Gegensatz des Manichäismus bildet. Kann der Mensch nach der Lehre der Manichäer gar nicht frei sein von der Sünde, weil er immer und überall befleckt ist durch die dem bösen Princip in ihm entspringende Begierlichkeit: so vermag er sich dagegen nach der Lehre der Pelagianer durch eigene Kraft gänzlich rein von aller Sünde zu bewahren; — ist nach dem erstern Systeme die Freiheit des Menschen gänzlich aufgehoben, so hängt nach dem letztern von dieser Freiheit allein Alles ab; ist dort Alles böse, so ist hier Alles gut. — Aber eben so klar erwiesen erscheint auch der andere Satz, den wir an die Spitze unserer Darstellung der pelagianischen Lehre gestellt haben, daß nämlich der Stoicismus speculativ ebenso als die letzte Quelle des Pelagianismus bezeichnet werden müsse, wie der Manichäismus seine tiefste Wurzel im Platonismus findet, ja daß der Pelagianismus selbst nur ein in ein christliches Gewand gekleideter Stoicismus sei. Wie die Stoiker keine Trichotomie des menschlichen Wesens in jenem strengen Sinne, wie Plato es gethan hatte, annahmen, und vermöge ihrer obersten Principien auch nicht annehmen konnten, so finden wir diese Trichotomie auch bei den Pelagianern nicht, und können sie nicht finden, weil sie mit ihren obersten Grundsätzen im Widerspruch stünde. Wie ferner die Stoiker den Platonikern gegenüber dem Menschen die Möglichkeit zusprachen, sich völlig frei von Allem zu machen, was in ihm der Vernunft widerstreitet, und zur absoluten Sündelosigkeit sich zu erheben, so finden wir diese stolze Lehre, wie wir bereits oben erwähnt haben, auch bei den Pelagianern. Es ließ sich erwarten, daß unter solchen Voraussetzungen die Pelagianer auch an Hochmuth und Verdammungssucht hinter ihren Lehrmeistern, den Stoikern, nicht zurückbleiben würden [2]). Wenn daher der stoische Weise nur mit Verachtung auf die Thoren herabsah, und von ihnen behauptete, daß sie in allen ihren Werken sündigten, und daß alle ihre Sünden gleich schwer seien, während er sich selbst von aller Sünde völlig frei sprach, und alle seine Werke als gleich gut ansah: so charakterisirten sich auch die Pelagianer durch eine gleiche übermüthige Strenge, und sprachen selbst über die kleinsten Sünden das Urtheil ewiger Verdammung aus. Besonders hatten sie es auf die Reichen abgesehen, von denen nach ihrer Lehre keiner der Verdammung entrinnen werde, selbst wenn er seinen Reichthum zum Guten verwendete [3]). Solche Aussprüche sind gewiß im höchsten Grade widerlich,

---

1) Aug. contr. duas epp. Pelag. l. 2, c. 7. — 2) Vgl. Hieronym. Dial. adv. Pelag. l. 3, 14. — 3) Aug. De pecc. orig. l. 2, c. 11. Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non

besonders im Munde solcher, die nach dem Zeugnisse gleichzeitiger Schriftsteller ihrem eigenen Wohlleben Nichts abgehen ließen, und eben deshalb als christliche Epicuräer bezeichnet wurden [1]. In der That konnten nur epicuräische Lebemänner eines so seichten, inhaltsleeren Raisonnements fähig sein, wie wir dieses bei den Pelagianern gefunden haben. Der Empirismus im Denken geht mit dem Empirismus im Leben meistens, wenn nicht immer, Hand in Hand. Und so können wir denn auch in dieser Beziehung den Gegensatz zwischen der manichäischen und pelagianischen Lehre erkennen. Dort haben wir eine unsinnig strenge Ascese gefunden; hier dagegen ist der Weg zum Himmel so leicht als möglich gemacht, und der sittliche Kampf gegen das Böse zu einem Kinderspiel herabgesetzt. Dort ist das Princip des ethischen Lebens Verzweiflung des Menschen an seiner eigenen Kraft; hier dagegen ist es umgekehrt ein unbändiger sittlicher Hochmuth, der das ganze Thun und Lassen des Menschen trägt und leitet; hier aber wie dort ist das letzte Resultat des ethischen Princips ein aller höheren Idealität entbehrendes, und darum im tiefsten Grunde unsittliches Leben, das zuletzt zu vollständiger Antinomie führen muß, wie wir dieser denn wirklich, sowohl bei den Manichäern, als auch, wie bereits erwähnt, in gewissem Grade bei den Pelagianern begegnen [2]. —

3. Der Semipelagianismus.

§. 48.

Die pelagianische Lehre wurde bekanntlich von den Semipelagianern bedeutend herabgestimmt, ohne jedoch völlig aufgegeben zu werden. Man suchte einzulenken, und der Wahrheit wieder näher zu kommen, erreichte jedoch dieselbe nicht, weil man auf das falsche Princip nicht vollständig verzichten wollte. Die Semipelagianer nahmen nach dem Zeugnisse des heil. Augustinus die Lehre von der Erbsünde an, und gaben zu, daß wir alle in Adam gesündiget haben [3]. — Dabei aber lehrten sie, der Mensch sei in Folge dieser Sünde nicht derart verschlimmert worden, daß er nun aus sich selbst nichts Gutes mehr wollen noch thun könne ohne die Gnade Gottes. Wenn daher auch nicht alles und jedes Gute dem freien Willen des Menschen allein zuzuschreiben sei, so müsse ihm doch wenigstens der Anfang des

---

reputari illis, neque regnum dei posse eos habere. — Hilar. Syrac. ep. ad August. bei Augustin's Briefen ep. 156. Divitem manentem in divitiis suis regnum dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit, nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata. — [1]) Oros. Apologet. c. Pelag. p. 620. 639. 666. — [2]) Ueber die pelagianische Häresie vergl. auch: Hieronym. Ep. 133. ad Ctesiphont. adv. Pelag. — [3]) Epist. Prosp. ad August. bei Aug. tom. 7, p. 834.

Glaubens, sowie das Ausharren im Glauben und im Guten überhaupt bis an's Ende allein angehören[1]). Der Mensch wende sich somit durch sich allein dem Glauben zu, ohne daß dieser Akt der Hinwendung durch die göttliche Gnade bedingt sei, und ebenso sei auch die Beharrlichkeit im Guten bis an's Ende nicht ein Gnadengeschenk Gottes, sondern vielmehr eine That des eigenen freien Willens des Menschen[2]). Allein wenn auch nach diesen beiden Beziehungen dem freien Willen des Menschen Rechnung getragen werden müsse, so dürfe doch andererseits auch wiederum die göttliche Gnade und ihre Nothwendigkeit zur Erlangung des Heils nicht außer Acht gelassen werden. In dieser Richtung nun lehrten die Semipelagianer, daß, wenn gleich der Mensch den Anfang des Glaubens in seiner eigenen Hand trage, dennoch die göttliche Gnade nothwendig sei, um den empfangenen Glauben zu unterstützen und zu vermehren, weßhalb denn auch, sobald der Anfang des Glaubens gegeben sei, sogleich die göttliche Gnade in Wirksamkeit trete, um das begonnene Werk zur Vollendung zu führen[3]). — Was aber die guten Werke betrifft, so verhält es sich mit ihnen nach der Lehre der Semipelagianer nicht ebenso, wie mit dem Glauben, denn diese können ohne die Gnade weder begonnen, noch ausgeführt werden[4]). Hier ist die zuvorkommende Gnade ebenso, wie die mitwirkende, schlechterdings nothwendig; und darum geht die Initiative zum Guten in dieser Beziehung nicht vom Menschen aus, wie solches beim Glauben stattfindet, sondern von Gott[5]). Allein wenn auch dieses der Fall ist, so ist doch diese zuvorkommende Gnade selbst wiederum durch den Glauben bedingt, sofern sie diesem als Verdienst anzurechnen ist. Denn dadurch, daß der Mensch dem Glauben sich unterwirft, verdient er sich nicht blos die Vermehrung des Glaubens, sondern auch jene Gnade, welche zur Vollbringung guter Werke nothwendig ist. Und da der Anfang des Glaubens von dem freien Willen allein abhängig

[1]) Ep. Prosp. ad Aug. p. 834 seqq. — Ep. Hilar. ad Aug. bei August. tom. 7, p. 839. — Vgl. Gennad. De eccl. dogm. cap. 21 seqq. — [2]) August. de praedest. Sanct. l. 1, c. 2. — De don. persev. l. 2, c. 1 seqq. — [3]) Ep. Hilar. ad August. p. 837. Consentiunt, omnem hominem in Adam periisse, nec inde quemquam posse proprio arbitrio liberari; sed id asserunt conveniens veritati, vel congruum praedicationi, ut cum prostratis, et nunquam suis viribus surrecturis annunciatur obtinendae salutis occasio, eo merito, quo voluerint, et crediderint, a suo morbo se posse sanari, et ipsius fidei augmentum, et totius sanitatis suae consequantur effectum. — [4]) Ep. Hilar. ad Aug. p. 837. Caeterum ad nullum opus vel incipiendum, nedum perficiendum, quemquam sibi posse sufficere consentiunt: neque enim alicui operi curationis eorum annumerandum putant, exterrita supplicii voluntate unumquemque aegrotum velle sanari. — [5]) August. De praedest. Sanct. l. 1, c. 1.

ist, so läuft zuletzt doch wiederum Alles auf die eigene Kraft und auf die eigene Selbstbestimmung des Menschen hinaus. Der Anfang des Heiles gehört dem Menschen an, die Vollendung der Heiligung durch gute Werke dagegen ist Gottes Werk; aber dieses Werk Gottes ist selbst wiederum verdient durch jenen Anfang des Heiles, der auf die Seite der natürlichen Kraft des Menschen fällt, und so ist diese letztere doch wiederum der Angelpunkt der Rechtfertigung[1]. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Pelagianismus und Semipelagianismus läßt sich also bisher nirgends erkennen, vielmehr muß dem erstern noch der Vorzug der Consequenz vor dem letztern zugesprochen werden, wenn auch freilich andererseits wiederum der Semipelagianismus der Wahrheit viel näher steht, als der Pelagianismus. —

So ist denn gemäß dem semipelagianischen Lehrsystem Christus für alle Menschen gestorben, und die erlösende Kraft seines Opfers erstreckt sich somit auf alle Glieder der Menschheit ohne Ausnahme[2]; aber die Aneignung dieser Erlösung von Seite des Menschen hängt in ihren ersten Anfängen nicht von der Gnade und dem freien Willen zugleich, sondern blos von diesem letzteren ab, insofern nämlich, als der Anfang des Glaubens, womit die Aneignung der Erlösung beginnt, dem freien Willen allein angehört[3]. Freilich ist dieser Anfang des Glaubens selbst wiederum durch die äußere Verkündigung des Evangeliums bedingt, und wenn man diese als eine dem Willen zuvorkommende Gnade Gottes fassen will: so kann man in dieser Beziehung mit Recht sagen, daß der Anfang des Glaubens nicht blos von unserm eigenen freien Willen, sondern auch von der zuvorkommenden Gnade Gottes abhänge; — aber dann ist eben diese Gnade nur als eine äußere Hilfleistung von Seite Gottes, nicht als eine innere, den Willen des Menschen unmittelbar afficirende Wirkung des heil. Geistes zu fassen; — und da jene äußere Hilfleistung nicht Gnade im strengen Sinne des Wortes genannt werden kann, so kann sie hier auch nicht weiter in Betracht kommen[4]. —

---

[1]) Ep. Prosp. ad Aug. p. 836. Duo sunt, quae humanam operantur salutem, dei scilicet gratia et hominis obedientia; priorem volunt obedientiam esse, quam gratiam: vel initium salutis ex eo, qui salvatur, non ex eo credendum est stare, qui salvat: et voluntas hominis divinae gratiae sibi parit opem, non gratia sibi humanam subjicit voluntatem. — [2]) Ep. Prosp. ad August. p. 834. — [3]) Ep. Prosp. ad August. p. 835. Itaque quantum ad deum pertinet, omnibus paratam esse vitam aeternam: quantum autem ad arbitrii libertatem, ab his eam apprehendi, qui deo sponte crediderint, et auxilium gratiae merito credulitatis acceperint. — [4]) Ep. Prosp. ad Aug. p. 834. Auch die Schöpfung betrachteten die Semipelagianer ebenso, wie die Pelagianer als eine Art zuvorkommender Gnade. Quidam vero horum in tantum a Pelagianis semitis non declinant, ut cum ad confitendam eam Christi gratiam, quae omnia praeveniat merita humana, cogantur, ne si meri-

Dieser ihrer Gnadenlehre entsprechend nehmen dann die Semipelagianer auch keine Prädestination zur Gnade an, sondern ebenso, wie die Pelagianer, nur eine Prädestination zum Heile, und diese ist ihnen bedingt durch die Voraussicht des Verdienstes, das der Mensch zunächst durch den Anfang des Glaubens, und in weiterer Folge durch das Verharren und durch das Wachsthum in demselben, so wie endlich durch die guten Werke, welche dem Glauben folgen, sich erwirbt. Nur diejenigen hat Gott vorherbestimmt zum Heile, von denen er vorausgesehen hat, daß sie glauben, und im Glauben durch gute Werke sich heiligen würden [1]), und deshalb wird das Evangelium auch nur jenen Menschen und zu jener Zeit und an jenen Orten verkündet, von denen, wann und wo dasselbe nach der Voraussehung Gottes geglaubt werden wird [2]). Nur insofern nehmen die Semipelagianer auch eine Prädestination zur Gnade an, als Gott denjenigen, von denen er vorausgesehen hat, daß sie glauben würden, nicht blos die Erlangung des Heiles, sondern auch alle jene Gnaden vorherbestimmt hat, die ihnen nothwendig sind zur Vermehrung des Glaubens und zur Ausübung guter Werke, wodurch sie eben der ewigen Seligkeit sich würdig machen sollten [3]). Würde man die Prädestination nicht von der Voraussehung des Verdienstes des Glaubens abhängig machen, sondern das Verhältniß umgekehrt stellen, so müßte dadurch die ganze Kraft des kirchlichen Lehramtes gelähmt werden [4]). Es ist deshalb auch nicht wahr, daß die Anzahl der Auserwählten, und in Folge dessen auch der Verworfenen von vorneherein unabänderlich bestimmt sei [5]). Die Prädestination ist vielmehr in jeder Beziehung bedingt durch den eigenen

---

tis redditur, frustra gratia nominetur, ad conditionem hanc velint uniuscujusque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia nec existentem, liberi arbitrii et rationalis gratia creatoris instituat, ut per discretionem boni et mali, et ad cognitionem dei et ad obedientiam mandatorum ejus possit suam dirigere voluntatem, atque ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, pervenire per naturalem scilicet facultatem petendo, quaerendo, pulsando, ut ideo accipiat, ideo inveniat, ideo introeat, quia bono naturae bene usus, ut ad istam salvantem gratiam, initialis gratiae ope meruerit pervenire. — [1]) Ep. Prosp. ad Aug. p. 834. Qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quae deinceps per dei gratiam sit juvanda, mansuri sunt, praescisse ante constitutionem mundi deum et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione, et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit. — [2]) Ep. Hilar. ad August. p. 837. — [3]) Ep. Hilar. ad August. p. 838. Non ergo eligit deus opera cujusquam in praescientia, quae ipse donaturus est, sed fidem eligit in praescientia, ut quem crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur. — [4]) Ep. Hilar. ad Aug. p. 837 seqq. — [5]) Ibid. p. 839.

Willen des Einzelnen, und das Gleiche gilt selbstverständlich auch von der Reprobation. Christus ist für Alle gestorben, und wenn viele dennoch nicht zum Glauben an ihn gelangen, und in ihm zu einem neuen Leben erweckt werden, so rührt dieses daher, daß Gott voraussieht, es werde ihnen diese Erneuerung doch nicht zum Nutzen gereichen[1]). Das Analoge gilt von jenen Neugebornen, die ohne die Taufe sterben. Sie verlieren die ewige Seligkeit nicht deshalb, weil sie zu derselben nicht prädestinirt sind, sondern sie werden derselben beraubt und fallen der Verwerfung anheim wegen der bösen Handlungen, die sie nach der Voraussicht Gottes während ihres Lebens unfehlbar vollbracht hätten, und derentwegen sie ebenso unfehlbar hätten verdammt werden müssen, wenn sie am Leben geblieben wären. Wenn sie also gleich das Böse nicht wirklich gethan haben, so müssen sie doch dafür gestraft werden, weil sie es gewiß gethan hätten, wenn ihnen die Möglichkeit hiezu nicht durch ihren frühzeitigen Tod wäre abgeschnitten worden[2]). — Es ist dieß eine Lehre, welche der gesunden Vernunft ebenso, wie der Offenbarung, schlechterdings widerstreitet, und zu den fürchterlichsten Consequenzen führen kann. Denn was von den Kindern gilt, das läßt sich ja ebenso gut auf die Erwachsenen anwenden, und so könnte Jeder, wenn er auch sein Leben noch so gut angewendet hätte, dennoch noch der Verdammung anheimfallen wegen der Sünden, die er vielleicht noch hätte begehen können, wenn er noch länger am Leben geblieben wäre. Wir wollen hiebei gar nicht reden von der gänzlichen Verkennung des Wesens der Erbsünde, die uns mit Recht den Schluß ziehen läßt, daß die Semipelagianer die Erbsünde nur dem Namen nach beibehielten, in der That aber dieselbe ebenso in Abrede stellten, wie die Pelagianer. —

§. 49.

So viel wissen wir von der semipelagianischen Lehre aus den Schriften des heil. Augustin. Sie wurde aber von Cassianus noch weiter ausgebildet, und es ist daher unsere Aufgabe, auch dessen Lehre hier noch näher in's Auge zu fassen. Auch nach Cassian ist die menschliche Natur durch die Sünde nicht derart corrumpirt worden, daß nur Böses aus ihr hervorgehen könne; vielmehr ist in ihr auch nach dem Falle noch ein Saame der Tugend und des höheren Lebens geblieben, der in guten, Gott wohlgefälligen Werken hervortreten kann[3]). Adam hat nach der Sünde erst das Böse erkannt,

---

[1]) Ep. Prosp. ad August. p. 835. — [2]) Ep. Prosp. ad August. p. 835. — [3]) Cassian Collat. patr. l. 13, c. 12. Nec enim talem deus hominem fecisse credendus est, qui nec velit unquam, nec possit bonum. Alioquin nec liberum ei permisit arbitrium, si ei tantummodo malum ut velit et possit, bonum vero a semetipso nec velle nec posse concessit.... Neque

ohne jedoch die Erkenntniß des Guten zu verlieren[1]). Darum ist denn auch die Nothwendigkeit der Gnade zum Guten nicht so unbedingt zu fassen, daß ohne sie der Mensch gar nichts Gutes, wenigstens zu beginnen, fähig wäre; vielmehr muß in der Gnadenlehre auch die natürliche Kraft des freien Willens berücksichtigt werden. Wir müssen uns hüten, die Verdienste der Heiligen in der Weise der göttlichen Gnade zuzuschreiben, daß wir der menschlichen Natur nichts als nur das Böse übrig lassen[2]). — Hienach kann nun die Initiative zum Guten sowohl von der göttlichen Gnade, als auch von dem freien Willen allein ausgehen. Bisweilen geschieht es nämlich, daß Gott ohne und wider unseren Willen uns durch seine Gnade zum Guten und zum Heile hinzieht, und in dieser Beziehung ist er wahrhaft unser Retter und Erlöser. Bisweilen sind wir dagegen selbst es, die sich aus eigener Kraft und aus eigenem Entschlusse dem Guten zuwenden[3]); jedoch so, daß wir das Gute aus uns selbst nur beginnen, nicht aber zur Vollendung führen können ohne die göttliche Gnade, in ähnlicher Weise, wie der Kranke die Gesundheit zwar wünschen, aber selbst sich nicht geben kann[4]). Diese göttliche Gnade fehlt jedoch unserm guten Willen nie; denn sobald Gott diesen guten Willen in uns erkennt, erleuchtet und stärkt er uns, damit wir das Gute auch vollenden können[5]). So ist zur Aus-

---

enim aut soli David bonum ex semetipso cogitare concessum est, aut nobis, ne quid boni unquam sapere aut cogitare possimus, naturaliter denegatur. Dubitari ergo non potest, inesse quidem omni animae naturaliter virtutum semina, beneficio creatoris inserta; sed nisi haec opitulante deo fuerint excitata ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire. — [1]) Collat. l. 13, c. 12. — [2]) Collat. l. 13, c. 12. Unde cavendum est nobis, ne ita ad dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id, quod malum et perversum est, humanae ascribamus naturae. — [3]) Collat. l. 13, c. 17. Evidentissime poterimus advertere, diversis ac innumeris modis et inscrutabilibus viis Deum salutem humani generis procurare, et quorundam quidem volentium et sitientium cursum ad majorem invitare flagrantiam, quosdam vero etiam nolentes invitosque compellere, et nunc quidem, ut impleantur ea, quae utiliter a nobis desiderata perspexerit, adjuvare; nunc vero etiam ipsius sancti desiderii inspirare principia et vel initium boni operis vel perseverantiam condonare. Coll. l. 13, c. 13. Nonnunquam gratia ab homine quosdam conatus bonae voluntatis vel exigit, vel exspectat. c. 18. — [4]) Collat. l. 13, c. 9. Etiam suis interdum motibus homo ad virtutum appetitus potest extendi, semper vero indiget adjuvari. Nec enim cum voluerit quis, sanitate perfruitur, aut de aegritudinis morbo pro arbitrii sui desiderio liberatur. — [5]) Collat. l. 13, c. 7. 8. Qui cum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim et confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei, quam vel ipse plantavit,

übung des Guten zwar immer die mitwirkende Gnade nothwendig, nicht aber wird ebenso auch immer die zuvorkommende Gnade zum Beginne des Guten erfordert; denn dieser Anfang kann auch von uns allein gemacht werden, und sofern dieses der Fall ist, ist Gott nicht so fast unser Retter und Erlöser, als vielmehr unsere Hilfe und Zuflucht, wie wir denn auch in unseren Gebeten ihn immer in dieser doppelten Eigenschaft anrufen[1]). In diesem Sinne ist das Wort des Apostels zu nehmen, wenn er sagt: Das Wollen ist in mir, aber das Vollbringen finde ich nicht in mir[2]). Das Wollen kann somit auch dem Menschen allein angehören, obgleich dieses nicht immer der Fall ist; das Vollbringen dagegen niemals. — So allein lassen sich nach Cassian die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit, die dem Anscheine nach widersprechende Begriffe sind, miteinander vereinbaren; so allein lassen sich auch die so verschieden lautenden Aussprüche der heil. Schrift in Bezug auf dieses Thema miteinander in Harmonie bringen, wenn man die Initiative zum Heil bei den einen Menschen der göttlichen Gnade, bei den andern dem freien Willen allein zuschreibt, wobei dann freilich diejenigen, bei welchen das Letztere der Fall ist, höher zu halten sind, als die andern[3]). So wie man den einen oder den andern der beiden möglichen Fälle allein gelten lassen will, und den andern ausschließt, muß man sich unvermeidlich in Widersprüche verwickeln. Schreibt man den Anfang ebenso wie Vollendung des Guten überall der göttlichen Gnade zu, wie wird man dann noch mit der Geschichte der Bekehrung des Zachäus oder des Missethäters am Kreuze oder mit der Geschichte des Job zurecht kommen? — Theilt man dagegen diesen Anfang des Guten überall nur dem freien Willen zu, wie wird man dann die Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus oder des Matthäus sich erklären[4])? Nur dadurch, daß man beide mögliche Fälle zugleich gelten läßt, und annimmt, daß bei dem einen dieser, bei dem andern jener zum Eintritt kommen könne, kann man genügenden Aufschluß geben über alle in der heil. Schrift erwähnten Vorkommnisse, sowie man auch nur unter dieser Bedingung die kirchliche Regel, welche die Gnade und Freiheit zugleich aufrecht erhalten wissen will, zu wahren vermag[5]). Das Wesen der Gnade wird dadurch, daß man sie bisweilen erst auf die Anfänge des Guten von Seite des freien Willens folgen läßt, nicht auf-

---

vel nostro conatu viderit emersisse. — [1]) Collat. l. 13, c. 17. Inde est, quod orantes non solum protectorem et salvatorem, sed etiam adjutorem ac susceptorem dominum proclamamus. In eo enim, quod prior advocat, et ignorantes nos atque invitos attrahit ad salutem, protector atque salvator est, in eo autem, quod annitentibus nobis opem ferre, refugientesque suscipere ac munire consuevit, susceptor ac refugium nominatur. — [2]) Collat. l. 13, c. 9. — [3]) Collat. l. 13, c. 14. — [4]) Collat. l. 13, c. 11. — [5]) Collat. l. 13, c. 11.

gehoben; sie ist und bleibt immer ein freies Geschenk Gottes, um so mehr, da sie auf so geringe Anfänge von unserer Seite hin ertheilt wird, die wahrlich mit dieser Gnade selbst, und mit dem unaussprechlichen Lohn, welcher ihr folgt, in gar keinem Verhältnisse stehen[1]). So prüft denn auch Gott öfters den Glauben und die Tugend des Menschen dadurch, daß er ihm die Gnade entzieht, wovon uns die Geschichte Job's ein eclatantes Beispiel darbietet, und wenn dann der Mensch dennoch, wie Job, zur Besiegung des Feindes des Guten sich aufmacht, so wird ihm in Folge dessen nur ein um so größeres Maaß der Gnade und der Herrlichkeit zugetheilt[2]). — Das also ist die Oekonomie der Gnade und der Freiheit, in der sich uns ebenso die Größe der göttlichen Erbarmung, wie die Würde und Kraft der menschlichen Natur offenbart. —

Man sieht, auch diese Lehre schwebt zwischen Himmel und Erde; sie will der katholischen Lehre Rechnung tragen, und doch die pelagianischen Grundsätze nicht gänzlich aufgeben; sie will einen Mittelweg zwischen Wahrheit und Irrthum finden, sie will auf beiden Schultern tragen, und stellt sich in Folge dessen als eine erbärmliche Halbheit dar, die auf keinem festen Princip ruht, und der daher auch alle Consequenz mangelt. Dieses haltlose Schwanken zwischen Wahrheit und Irrthum brachte es denn auch mit sich, daß in der semipelagianischen Lehre manche Lehrsätze vorkommen, die auf den ersten Blick ganz unverfänglich lauten, im Grunde aber ebenso irrthümlich sind, wie die übrigen. So verhält es sich zum Beispiel mit der Behauptung der Semipelagianer, daß die menschliche Natur durch die Sünde nicht derart corrumpirt worden sei, daß nur mehr Böses aus ihr hervorgehen könne. Man bemerke wohl, daß die Semipelagianer unter dem Guten immer nur dasjenige verstanden, was zum ewigen Heile führt, was somit im Verhältniß steht zu jener höheren übernatürlichen Bestimmung, zu welcher der Mensch ursprünglich von Gott geschaffen und hingeordnet war. Wenn sie also behaupteten, daß der Mensch auch nach der Sünde noch den Samen dieses Guten in sich trage, und daher durch die eigene Kraft seines Willens denselben auch in sich erwecken könne, so behaupteten sie damit nichts Geringeres, als daß der Mensch auch nach der Sünde noch, und zwar vermöge seiner Natur allein, im Verhältniß stehe zu seiner ursprünglichen Bestimmung, und daß mithin die Erlösung keinen anderen Zweck und keine andere Bedeutung habe, als dem Menschen die Vollendung desjenigen zu ermöglichen, wozu er an sich schon durch seine Natur allein befähigt ist, was er jedoch wegen der Sünde, wenn auch beginnen, doch nicht mehr zur Vollen-

[1]) Collat. l. 13, c. 13. Nihilominus gratia dei semper gratuita perseverat, dum exiguis quibusdam parvisque conatibus tantam immortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona, inaestimabili tribuit largitate. —
[2]) Collat. l. 13, c. 13. 14.

bung führen kann. So hat die Erlösung durchaus keine neuschaffende Kraft mehr, sondern sie verhält sich nur mehr subsidiär zu einer Wirkung, die dem ursprünglichen Vermögen nach ganz der Natur allein angehört. Gegen solche Grundsätze mußten natürlich die Lehrer der Kirche ebenso entschieden auftreten, wie gegen den Pelagianismus selbst; denn die tiefe Bedeutung der Erlösungs- und Heilslehre wird dadurch ebenso verkannt, wie durch die pelagianische Lehre, wenn auch vielleicht nicht in gleichem Grade. — Die Gesinnung der Träger des Semipelagianismus mag eine gute gewesen sein; sie wollten den Pelagianismus nicht, vielmehr wollten sie demselben gegenüber an der kirchlichen Lehre festhalten; aber es schien ihnen, als habe der heil. Augustin dieselbe den Pelagianern gegenüber zu schroff gefaßt und dargestellt; darum suchten sie dieselbe herabzustimmen, geriethen jedoch eben dadurch wieder auf jene Bahn, die sie anfänglich vermeiden wollten, und erzielten so Resultate, die nicht blos von einem geringen Verständniß des Inhalts des Christenthums, sondern auch von einer geringen Tiefe und Consequenz des Denkens zeugen, und dem christlichen Princip im tiefsten Grunde ebenso entschieden widerstreiten, wie die Lehrsätze der Pelagianer. —

§. 50.

Wir könnten hier unsere Darstellung der pelagianischen und semipelagianischen Lehrmeinungen abschließen, wenn die Geschichte der beiden Lehrsysteme uns in ihrem weiteren Verlaufe nicht noch eine andere Erscheinung darböte, die wir nicht übergehen dürfen. Wir haben oben bewiesen, daß der Pelagianismus nicht blos auf dem gleichen noetischen Princip beruhe, wie der antike Stoicismus, sondern daß er auch in seinem weiteren Inhalte nur ein in ein christliches Gewand gekleideter Stoicismus sei. Wir wissen aber, daß die Stoiker, ganz übereinstimmend mit ihrem philosophischen Standpunkte und mit den höheren Obersätzen ihres Systems, auch die Körperlichkeit der Seele lehrten, indem sie die letztere als eine feuerartige Substanz bezeichneten. Berücksichtigen wir nun die sonstige Uebereinstimmung der beiderseitigen Systeme miteinander, so müßten wir uns wundern, wenn unter den Anhängern des Pelagianismus und Semipelagianismus nicht zuletzt auch die Lehre von der Körperlichkeit der Seele Aufnahme gefunden hätte. Und in der That finden wir diese Lehre in späterer Zeit vertreten von den Semipelagianern Faustus und Gennadius. Sie lehnten sich hiebei an Tertullian, und auch an Hilarius an, deren Lehre wir später werden darzustellen haben, und behaupteten, Gottes Substanz allein sei unkörperlich[1]), alles Geschöpfliche aber, also auch die Engel und die Seelen

---

[1]) Gennad. De eccles. dogm. c. 11.

der Menschen, seien körperlicher Natur[1]). Freilich sei die körperliche Substanz, durch welche die Seele des Menschen als solche constituirt wird, von feiner und durchsichtiger Qualität, allein deßungeachtet höre sie nicht auf, körperlich zu sein[2]). Gott könne überhaupt nur Körperliches schaffen; wäre ein Geschöpf unkörperlich, so müßte es Gott gleich sein[3]). Am besten bezeichne man die Seele als eine luftartige Substanz, die zwar nicht die Festigkeit und Gediegenheit der gröberen Materie besitzt, aber doch etwas Körperliches und räumlich Ausgedehntes ist. Dabei sei nicht ein wesentlicher Unterschied anzunehmen zwischen Seele und Geist; beide seien vielmehr ein und dasselbe; der Mensch besitze nur Eine Seele[4]). Weil jedoch diese Eine Seele im Leibe eingeschlossen sei, und durch die Glieder desselben sich ergieße, so sei sie eben deshalb auch örtlich umschrieben, und darum ihrer Natur nach körperlich[5]). Deßungeachtet aber entstehe sie nicht auf dem Wege der Zeugung, sondern werde vielmehr unmittelbar von Gott geschaffen, und zwar dann, wenn die Formation des Körpers vollendet sei[6]). — So hat denn in dieser Lehre von der Körperlichkeit der Seele das dem Pelagianismus zu Grunde liegende Princip seine letzte Folge hervorgetrieben, und sich demnach vollständig als das bewährt, was es seinem Wesen nach ist. Weiter konnte der Pelagianismus nicht mehr gehen, ohne ganz und gar in den Sensualismus und Materialismus zu verfallen, was er nicht wollte und nicht wollen konnte, weil er in diesem Falle den Boden des Christenthums gänzlich hätte verlassen müssen. Wie daher die idealistisch-rationalistische Häresie dieser Epoche im Valentinianismus und in gewissem Grade auch im Manichäismus bis an die äußerste Grenze des Möglichen gelangte, über die sie nicht mehr hinaus konnte, ohne den Charakter der Häresie zu verlieren, und zu einem rein heidnischen Philosopheme zu werden: so hat auch die empiristisch-rationalistische Häresie nach der entgegengesetzten Richtung hin in der Lehre von der Körperlichkeit der Seele, verbunden mit ihrer des christlichen Inhaltes entleerten Gnadentheorie dieses Aeußerste erreicht, und konnte nun nicht mehr weiter gehen, ohne dem Heidenthum gänzlich zu verfallen. Wir geben gerne zu, daß die Träger dieser materialistischen Lehre von der Körperlichkeit der Seele dieses nicht wußten und nicht beabsichtig-

---

1) Faust. Rheg. ep. 3. p. 841. (Migne'sche Ausgabe.) — 2) Faust. Rheg. ep. 3. p. 841. Licet enim pronuntiemus nonnullas spirituales esse naturas, ut sunt angeli, archangeli, caeteraeque virtutes, ipsa quoque anima nostra vel certe aër iste subtilis: tamen incorporeae nullatenus aestimandae sunt. Habent enim secundum se corpus, quo subsistunt, licet multo et incomparabiliter tenuius quam nostra sunt corpora. — 3) Faust. Rheg. ep. 3. p. 844. — 4) Gennad. De eccles. dogm. c. 15. 20. — 5) Faust. Rheg. ep. 3. p. 841. seqq. — Gennad. de eccl. dogm. c. 12. — 6) Gennad. de eccl. dogm. c. 14.

ten; allein gerade hierin zeigt es sich wieder, daß ein einmal angenommenes falsches Princip unaufhaltsam, selbst ohne Wissen und Willen derjenigen, die sich ihm einmal angeschlossen haben, zu seiner Consequenz forteilt, so daß die Vertreter desselben zuletzt unversehens an einem Ziele stehen, an das sie vorher vielleicht nicht im Mindesten gedacht haben. So ist der Irrthum überall selbst sein eigenes Gericht, und wenn die Kirche ihn von vorneherein abweist, so beweist sein weiterer geschichtlicher Verlauf immer die unfehlbare Wahrheit des vorausgegangenen kirchlichen Urtheilsspruches. Wir werden noch oft Gelegenheit haben, uns hievon mehr als genügend zu überzeugen. —

III. Christlich-speculative Lehre.

Allgemeine Vorbemerkungen.

§. 51.

Endlich sind wir an jenem Punkte angelangt, wo unsere Betrachtung eine freundlichere An- und Aussicht gewinnt, als dieses bisher der Fall gewesen ist. Die vorchristliche speculative Wissenschaft hat uns zwar mitunter manches Wahre und Schöne dargeboten; im Ganzen ist sie jedoch aus den beiden Gegensätzen der Speculation nicht herausgetreten, und darum mußte mit dem vielen Wahren auch vieles Falsche sich vermischen. Die eben behandelten häretischen Lehren aber stehen hinter der alten heidnischen Philosophie selbst noch zurück, indem in ihnen die christliche Wahrheit, welche die heidnischen Irrthümer zerstreut hatte, selbst wieder in Irrthum verkehrt, und so zu einem vernunftwidrigen und häßlichen Zerrbild herabgesetzt wurde. Nun aber wendet sich unsere Betrachtung jener erhabenen Speculation zu, welche im Schooße der Kirche auf dem Boden der christlichen Wahrheit sich gestaltete, und welcher Niemand seine Bewunderung versagen kann, der nur irgend einen Sinn für Großes und Schönes sich gewahrt hat. Wir freuen uns, nun endlich einmal dieses Gebiet betreten zu können, nachdem wir so lange außer ihm zu verweilen genöthigt waren.

Die christliche Speculation hat den Glauben zur Grundlage und sucht auf der Basis desselben ein tieferes Verständniß der Vernunft- und Offenbarungs-Wahrheiten zu gewinnen. Dieser Standpunkt wurde von allen Vätern der Kirche eingenommen, und dadurch unterschieden sie sich wesentlich von allen Häretikern, die wir bisher sämmtlich auf der Bahn des subjektivistischen Rationalismus getroffen haben. Gerade auf diesem Standpunkte war es ihnen aber auch möglich, jene wahre, königliche Mitte zwischen den beiden entgegengesetzten Extremen der Speculation zu gewinnen, auf welcher allein die wahre speculative Wissenschaft sich gestalten kann, die wir bisher

noch immer vermißt haben. Wenn wir früher gezeigt haben, daß jene wahre Mitte nur auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens allseitig errungen und festgehalten werden kann[1]), so wird die folgende Darstellung zeigen, daß und wie sie auch wirklich von den Vätern der Kirche nach ihrer vollen Bedeutung und nach ihrem vollen Inhalte zur Geltung gebracht worden ist, und wie daraus die glänzendsten Resultate nicht blos für die speculative Wissenschaft überhaupt, sondern insbesonders für die speculative Lehre vom Menschen sich ergeben haben. Die hohe Bedeutung derselben wird sich uns dadurch noch glänzender an's Licht stellen. —

Allein wenn auch die christliche Lehre ein für allemal gegeben war, und ihr Inhalt nicht vermehrt werden konnte, so war doch nicht auch ebenso die christliche Speculation mit Einem Schlage vollendet. Die wissenschaftliche Erfassung der in Christus gegebenen Wahrheit war durch die speculative Thätigkeit des menschlichen Geistes selbst bedingt, und diese vollendet sich nicht mit Einem Male, sondern nur in allmäligem Fortgange. Jedes menschliche Vermögen kann nur in fortschreitender Entwicklung jene Resultate erzielen, zu deren Erreichung es an sich geeigenschaftet ist; und das gilt somit auch von dem speculativen Vermögen des Menschen im Einzelnen sowohl, als auch des Menschengeschlechtes im Ganzen. Deshalb mußte denn auch die christliche Wissenschaft im Allgemeinen sowohl, als auch insbesonders in dieser ersten Epoche ihres Bestandes, einen bestimmten Entwicklungsgang durchlaufen, in welchem, wie in jeder anderen menschlichen Entwicklung, ein Anfang, ein Fortgang und ein Höhepunkt erkennbar ist, von welch letzterem aus dann der Entwicklungsgang in die nächste Epoche sich hinüberspinnt. Dieses Moment der Entwicklung gibt uns denn nun den ersten Anhaltspunkt für die Ausscheidung des hier zu behandelnden Stoffes. —

Aber wenn auch die christliche Speculation dieser Epoche im Allgemeinen die wahre Mitte zwischen den beiden oftgenannten speculativen Gegensätzen einnimmt: so sieht man doch leicht, daß es für die Väter der Kirche keine leichte Aufgabe war, jene wahre Mitte, die das Characteristische der christlichen Wissenschaft bildet, nicht blos entschieden festzuhalten, sondern auch allseitig durchzuführen, nachdem sie in dieser Richtung noch keinen Vorgänger gehabt hatten, und außerdem der Einfluß der auf den erwähnten beiden Gegensätzen beruhenden heidnischen Philosophie, die sie meistens in ihrer Jugend studirt und sich angeeignet hatten, bei Manchem doch nicht ganz und gar beseitigt oder paralysirt werden konnte. Es kann und darf uns daher nicht wundern, wenn wir bei dem einen oder dem andern der Kirchenschriftsteller ein Hinneigen zu dem einen oder dem andern der beiden Gegensätze der Speculation vorfinden, oder wenigst hie und da Lehrsätze, die an sich der einen oder der andern jener beiden Richtungen angehören,

---

1) Bd. 1, §. 11, p. 25.

mit den wahren Lehrsätzen der christlichen Speculation sich mischen sehen. Die Väter der Kirche waren Menschen, und darum konnte ihnen auch Menschliches begegnen. Ihren Glauben berührte dieses Hinneigen auf die eine oder die andere Seite ohnedieß nicht. Der Glaubensinhalt, wie er von der Kirche getragen und vertreten war, blieb ihnen stets ein unantastbares Heiligthum, und von der rationalistischen Tendenz der Häretiker waren sie so weit entfernt, als es nur immer möglich war. Nur in der Speculation vermochten sie manchmal ein Abweichen von der wahren Mitte nicht zu vermeiden, ohne daß sie jedoch deshalb ganz und gar in den respektiven Gegensatz eingetreten wären; — denn dieß war eben nur auf dem Standpunkt des subjektivistischen Rationalismus, also der Häresie, möglich; — es war diese Abweichung vielmehr nur eine größere oder geringere Annäherung an den respektiven Gegensatz, größere oder geringere Anklänge an denselben. — Dieses also bestimmte Moment nun bildet uns den zweiten Anhaltspunkt für die Eintheilung der uns vorliegenden geschichtlichen Materie. —

Hienach gestaltet sich uns der Gang, den wir in der Darstellung der speculativen Lehre der Kirchenväter einzuhalten haben, in folgender Weise: Wir betrachten zuerst die ersten Anfänge dieser Lehre im Gebiete der christlichen Kirche; gehen dann über auf die Ausschreitungen derselben nach dem einen oder nach dem andern der beiden speculativen Gegensätze hin; verfolgen sie dann in ihrem Siege über jene Ausschreitungen und in ihrem Fortschritt auf der Bahn der Wahrheit, betrachten sie endlich in ihrer höchsten Vollendung, welche sie in dieser Epoche erreichte, und schließen zuletzt mit der Betrachtung des Ausgangs dieser Lehre in der gegenwärtigen Epoche, und des Uebergangs zur nächstfolgenden ab. Immer aber behandeln wir die speculative Lehre der Kirchenväter nicht blos für sich allein, sondern auch in ihrem Zusammenhange und in ihrer Beziehung zu den Mysterien des Christenthums. —

A. Die ersten Anfänge der christlich-speculativen Lehre.

1. Die Apologeten.

§. 52.

Die ersten Anfänge einer christlichen Speculation treffen wir bei den Apologeten. Diese erste christliche Philosophie setzt sich dann fort und kulminirt in Irenäus und Clemens von Alexandrien. Betrachten wir zuerst die allgemeinsten speculativen Grundsätze der Apologeten, so müssen wir sagen, daß von der christlichen Trinitätsidee ihre ganze Lehre getragen und durchdrungen ist [1]). Sie bildet überall gewissermaßen das Alpha und Omega

---

[1]) Justin. Apol. 1, c. 6. p. 126, c. 13. p. 136. (Oberthür'sche Ausg.)

ihrer wissenschaftlichen Ausführungen. Daran darf man wohl keinen Anstoß nehmen, daß die Ausdrücke, die sie in der Entwicklung dieser Idee selbst mitunter gebrauchten, dem dadurch auszudrückenden Gedanken nach unsern Begriffen manchmal minder adäquat zu sein scheinen: denn es liegt ihnen doch immer der wahre Sinn zu Grunde. So bezeichnet Justin [1]) den Sohn Gottes als einen andern Gott, welcher unter Gott dem Schöpfer steht, und der Diener des letzteren ist [2]); allein nicht blos sagt er von ihm, daß er von

---

[1]) Justin wurde um das Jahr 89 zu Flavia Neapolis, dem alten Sichem, von heidnischen Eltern geboren, und widmete sich später der wissenschaftlichen Laufbahn. Wie er selbst (Dial. c. Tryph. c. 2—8) erzählt, sehnte er sich schon als Jüngling hauptsächlich nach der Lösung der großen metaphysischen Fragen über Gott, Unsterblichkeit, u. dgl., und hoffte in den Schulen der Philosophen die heißersehnten Aufschlüsse zu erhalten. Zuerst versuchte er es bei einem Stoiker, dann ging er zu einem Aristoteliker, wandte sich von da zu einem Pythagoräer, und nachdem er bei keinem von diesen sein Ziel erreichen konnte, schloß er sich endlich einem Platoniker an, bei welchem er wirklich das Gewünschte zu erreichen schien, da ihn die hohe Lehre Plato's sehr anzog. Allein in Mitte seiner Träumereien begegnete er auf einem einsamen Spaziergange am Meeresufer einem Greise, welcher sich mit ihm in ein Gespräch einließ, und nachdem er durch siegende Beweisgründe die eitlen Hoffnungen Justin's zerstreut hatte, ihn an die christliche Lehre und an die heiligen Bücher der Christen verwies. Justin folgte seinem Rathe, und fand endlich hier Alles, was er vorher vergebens gesucht hatte, — die einzig wahre Philosophie. Er bekehrte sich zum christlichen Glauben (um 133). Nach seiner Bekehrung behielt er im Ganzen seine bisherige Lebensweise bei, legte auch den Philosophenmantel nicht ab, und bereiste ohne bestimmten Wohnort verschiedene Länder, theils um seine Wißbegierde zu befriedigen, theils um auch andere, besonders junge gebildete Heiden, mittelst der Philosophie zu Christo zu führen. So ward er ein reisender Missionär im Philosophenmantel. Sein Hauptstreben ging übrigens überall dahin, das Christenthum gegen die Angriffe der Juden und der heidnischen Philosophen zu vertheidigen. Er starb zu Rom den Martyrertod, wahrscheinlich um 165 oder 166. — Was Athenagoras betrifft, so wird er ein Athener genannt, und soll dem Heidenthum zugethan gewesen sein; es wird aber erzählt, daß er mit der Absicht, gegen das Christenthum zu schreiben, die hl. Schrift gelesen habe, und dadurch zum Christenthum bekehrt worden sei. Seine Wirksamkeit wird in den Zeitraum von 177—180 gesetzt. — Theophilus endlich wurde ebenfalls vom Heidenthume zum Christenthum bekehrt, und war (wahrscheinlich von 168—181) Bischof von Antiochia. — [2]) Justin. Dial. c. Tryph. c. 56, p. 142. *ὁτι ἐστι και λεγεται Θεος και κυριος ἑτερος ὑπο τον ποιητην των ὁλων, ὁς και ἀγγελος καλειται, δια το ἀγγελλειν τοις ἀνθρωποις ὁσαπερ βουλεται αὐτοις ἀγγειλαι ὁ των ὁλων ποιητης, ὑπερ ὁν ἀλλος Θεος οὐκ ἐστιν.* pag. 152, c. 57. p. 154 seqq. c. 60, p. 160 seqq. c. 126, p. 328. —

Gott dem Schöpfer erzeugt sei, wie das Wort aus dem Geiste, wie Licht vom Lichte, und in der Erzeugung sich von ihm nicht losgetrennt habe[1]; sondern er vergißt auch nicht, hinzuzufügen, daß die Art seiner Generation wesentlich verschieden sei von der der übrigen Dinge[2], und daß er somit zwar der Zahl, aber nicht dem Rathschluß und Willen nach ein anderer sei, als Gott der Schöpfer[3]. — Ebenso, wenn Athenagoras den Sohn die Idee und Energie der Materie nennt[4], so will er damit blos sagen, daß in dem göttlichen Logos auch die Idee der Welt enthalten sei, und der Logos selbst die Materie nach dieser Idee gestaltet habe; denn er sagt ausdrücklich, daß der Sohn nicht geworden sei, wie die übrigen Dinge, sondern daß er Eins, und darum auch gleich ewig sei mit dem Vater[5], und daß Gott der Vater, der Sohn und der heil. Geist zwar verschieden seien der Ordnung nach (nämlich nach der Ordnung der Procession), aber Eins der Kraft, also dem Wesen nach[6].

Durch die richtige speculative Erfassung der Trinitätsidee war es nun den Apologeten auch möglich, die Schöpfungsidee in ihrer ganzen speculativen

---

1) Justin. Dial. c. Tryph. c. 61, p. 164. *Μαρτυριον ἀλλο δωσω, ὁτι ἀρχην προ παντων των κτισματων ὁ Θεος γεγεννηκε δυναμιν τινα ἐξ ἑαυτου λογικην, ἡτις και δοξα κυριου ὑπο του πνευματος του ἁγιου καλειται, ποτε δε υἱος, ποτε δε σοφια, ποτε δε ἀγγελος, ποτε δε θεος, ποτε δε κυριος και λογος κ. τ. λ. ὁποιον και ἐφ ἡμιν γενομενον ὁρωμεν. λογον γαρ τινα προβαλλοντες λογον γεννωμεν, οὐ κατα ἀποτομην, ὡς ἐλαττωθηναι τον ἐν ἡμιν λογον προβαλλομενοι κ. τ. λ..... δυναμις αὑτη, ἡν και θεον καλει ὁ προφορικος λογος, και ἀγγελον, οὐχ ὡς το του ἡλιου φως ὀνοματι μονον ἀριθμειται, ἀλλα και ἀριθμῳ ἑτερον τι ἐστι, και ἐν τοις προειρημενοις δια βραχεων τον λογον ἐξητασα, εἰπων τὴν δυναμιν ταυτην γεγεννησθαι ἀπο του πατρος, δυναμει και βουλῃ αὐτου, ἀλλ' οὐ κατα ἀποτομην, ὡς ἀπομεριζομενης της του πατρος οὐσιας, ὁποια τα ἀλλα παντα μεριζομενα και τεμνομενα, οὐ τα αὐτα ἐστιν, ἁ και πριν τμηθηναι και παραδειγματος χαριν παρειληφειν τα ὡς ἀπο πυρος ἀναπτομενα πυρα ἑτερα ὁρωμεν, οὐδεν ἐλαττουμενου ἐκεινου, ἐξ οὑ ἀναφθηναι πολλα δυναται, ἀλλα ταὐτου μενοντος* c. 129. — Tatian. contra Graecos, p. 36. — Theophil. ad Autolyc. l. 2, c. 22, p. 332. — 2) Justin. Apol. 1, c. 22, p. 152. *Ιδιως παρα την κοινην γενεσιν γεγεννησθαι αὐτον ἐκ θεου λεγομεν λογον θεου.* — 3) Justin. Dial. c. Tryph. c. 56, p. 146. *ὁτι οὑτος ὁ τε τῳ Αβρααμ και τῳ Ιακωβ και τῳ Μωσει ὠφθαι λεγομενος και γεγραμμενος θεος, ἑτερος ἐστι του τα παντα ποιησαντος θεου, ἀριθμῳ λεγω, ἀλλα οὐ γνωμῃ. οὐδεν γαρ φημι αὐτον πεπραχεναι ποτε, ἠ ἁπερ αὐτος ὁ τον κοσμον ποιησας, ὑπερ ὁν ἀλλος οὐκ ἐστι θεος, βεβουληται και πραξαι και ὁμιλησαι.* — 4) Athenag. Leg. pro Christ. c. 10, p. 126. — 5) Ibid. l. c. — 6) L. c. c. 10, p. 126 seqq. *δεικνυντας αὐτων και την ἐν τῃ ἑνωσει δυναμιν, και την ἐν τῃ ταξει διαιρεσιν.* c. 24, p. 162. c. 12. —

Bedeutung zu erfassen, und sie der christlichen Wissenschaft als unantastbare Grundlage unterzubreiten. Gott, der unendlich vollkommene, ist als solcher der Ueberseiende, Ungezeugte, und Unaussprechliche[1]), und somit auch wesentlich Einer[2]); ihm steht kein anderes gleichewiges und gleichgöttliches Princip gegenüber; und da er überdieß in seinem trinitarischen Leben sich selbst vollkommen genügt, ohne eines außer ihm seienden zu seiner Glückseligkeit zu bedürfen[3]), so kann die Welt nur eine freie, der unendlichen Güte Gottes entspringende Schöpfung sein[4]), so zwar, daß nicht blos die Form, sondern auch die Materie der Welt ihr Dasein dem Schöpferwillen Gottes verdankt[5]). Wenn daher Justin an einer Stelle sagt, daß Gott die Welt aus einer formlosen Materie hervorgebracht habe[6]), so kann er dieses gemäß seiner gesammten anderweitigen Lehre nur in dem Sinne verstehen, wie dieser Ausdruck auch in der heil. Schrift vorkommt, und wornach die Materie nur als das erstgeschaffene Substrat der weiteren Ausgestaltung der Welt durch den schöpferischen Willen Gottes erscheint. — So hat also Gott die Welt geschaffen durch den Logos[7]), und zwar hat er sie geschaffen für den Menschen[8]), damit dieser ihn, den Schöpfer, erkenne[9]); denn nur aus seinen Werken, nicht unmittelbar, vermögen wir Gott zu erkennen[10]), ebenso, wie wir die Seele nur durch ihre Offenbarung, sofern diese durch das Medium des Körpers vermittelt wird, erkennen können[11]). Und deshalb ist denn auch Alles an sich gut, eben weil es von Gott geschaffen worden ist[12]). — Hiemit war der Dualismus vollständig beseitigt, die Materie stand nicht mehr als das wesentlich Böse da, und so konnte auf dieser Basis eine ganz andere psychologische Lehre sich gestalten, als wir sie bisher gefunden haben.

§. 53.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele[13]). Der Leib ist aus der Erde; die Seele dagegen wohnt zwar im Körper, gehört aber nicht zum Körper,

---

1) Justin. Dialog. c. Tryph. c. 3, p. 20. Apol. 1, c. 14, p. 138. Ap. 2, c. 12, p. 254. — Athenag. Leg. pro Christ. c. 10, p. 126. — 2) Athenag. Leg. pro Christ. c. 8. p. 122. — 3) Ibid. c. 16, p. 136. — 4) Theophil. ad Autolyc. l. 2, c. 13, p. 314. — 5) Athenag. Leg. pro Christ. c. 4, p. 116. — 6) Justin. Apol. 1, c. 10, p. 130. *και παντα την ἀρχην ἀγαθον ὀντα δημιουργησαι αὐτον ἐξ ἀμορφου ὑλης δι' ἀνθρωπους δεδιδαγμεθα.* — 7) Justin. Ap. 1, c. 59, p. 208. Ap. 2, c. 6, p. 244. — Theophil. ad Autolyc. l. 2, c. 13, p. 316. — 8) Ep. ad Diognet. c. 10, p. 18. — 9) Theophil. ad Autolyc. l. 1, c. 4, p. 268. l. 2, c. 10, p. 306. — 10) Tatian contra Graec. c. 4, p. 34. — 11) Theophil. ad Autolyc. l. 1, c. 5, p. 268 seqq. — 12) Tat. contr. Graec. c. 17, p. 62. — 13) Athenag. De resurr. mortuorum. c. 10, p. 218. c. 13, p. 228.

sondern ist eine eigene Substanz, und zwar von unsichtbarer Natur [1]). Diese beiden Bestandtheile bilden miteinander eine einheitliche Natur, den Menschen [2]). Dieser Eine Mensch ist es, welchem alles Handeln und Leiden zugeschrieben werden muß, sei es, daß dasselbe auf Seite des Geistes, oder des Leibes fällt [3]). Die Seele ist durch den ganzen Körper verbreitet, und erhält denselben [4]), muß mithin auch als das unmittelbare Lebensprincip desselben gedacht werden. So ist der Mensch eine mit sich und in sich harmonische Natur; und hat ihn Gott als solchen nur zu seinem eigenen Besten geschaffen [5]), so hat er auch die Erreichung seines wahren Besten insofern in die eigene Hand des Menschen gelegt, als er diesen mit freiem Willen begabte, so daß er sich für das Gute und für das Böse entscheiden kann [6]). Wäre der Mensch nicht frei, so müßte nicht blos die stete Veränderlichkeit des Menschen zu einem unauflöslichen Räthsel werden, sondern es müßte sich auch jeder Unterschied zwischen Gut und Bös aufheben, und hiemit auch alle Möglichkeit eines Verdienstes, oder einer Schuld, eines Lobes oder eines Tadels, einer Belohnung oder einer Bestrafung verschwinden [7]). Und darum liegt denn auch der Grund des Bösen wie des Guten einzig in der menschlichen Freiheit [8]). — Bestimmt aber ist der Mensch zur Anschauung desjenigen, der da ist, sofern in dieser Anschauung seine ganze Glückseligkeit gelegen ist [9]). Und diese Glückseligkeit muß er erreichen können, woraus folgt, daß der Mensch nicht ebenso, wie die übrigen Dinge, im Tode völlig untergehe, sondern daß vielmehr seiner ein anderes Leben warte, wo ihm entweder ewige Belohnung, oder ewige Bestrafung zu Theil werden wird [10]).

---

1) Ep. ad Diognet. c. 6, p. 10. *οἰκει μεν ἐν τῳ σωματι ψυχη, οὐκ ἐστι δε ἐκ του σωματος. ἀορατος ἡ ψυχη ἐν ὁρατῳ φρουρειται τῳ σωματι.* — 2) Athenag. de resurrectione mort. c. 15. p. 232. — 3) Ibid. c. 15, p. 232. *ἑνος ὀντος ἐξ ἀμφοτερων (ψυχης και σωματος) ζωου, του και πασχοντος, ὁποσα παθη ψυχης και ὁποσα του σωματος, ἐνεργουντος τε και πραττοντος, ὁποσα της αἰσθητικης ἡ της λογικης δειται κρισεως... ὁ δε και νουν και λογον δεξαμενος, ἐστιν ἀνθρωπος, οὐ ψυχη καθ' ἑαυτην.* c. 21, p. 250. — 4) Ep. ad Diognet. c. 6, p. 10 seqq. *ἐσπαρται κατα παντων των του σωματος μερων ἡ ψυχη... συνεχει δε αὐτη το σωμα.* — 5) Athenag. De resurr. mort. c. 12, p. 224. — 6) Justin. Apol. 1, c. 28, p. 160. *και την ἀρχην νοερον και δυναμενον αἱρεισθαι τἀληθη και εὐ πραττειν το γενος το ἀνθρωπινον πεποιηκεν.* — Tat. c. Graec. c. 7, p. 38 seqq. — Justin. Apol. 1, c. 10, p. 132. — Athenag. Leg. pro Christ. c. 24, p. 164. — Theophil. ad Autolyc. l. 2, c. 27, p. 340. — 7) Justin. Apol. 1, c. 43, p. 182. — 8) Tat. contr. Graec. c. 7, p. 38 seqq. — 9) Athenag. De resurr. mort. c. 12, p. 226. c. 25, p. 260. — 10) Justin. Dial. c. Tryph. c. 117, p. 302. Apol. 1, c. 8, p. 128.

In diesen einfachen Lehrsätzen faßt sich die ganze psychologische Anschauung der Apologeten zusammen, und man sieht, daß dieselbe wesentlich die christliche ist, und von den gnostischen Lehrmeinungen sich principiell unterscheidet. Nur Tatian macht hievon, wie wir weiter unten hören werden, in einigen Beziehungen eine Ausnahme. Hieraus läßt sich schon abnehmen, daß auch in Bezug auf die Erlösungslehre bei den Apologeten der christliche Gedanke sich werde Bahn gebrochen haben. Dem ist denn auch wirklich so. Der erste Mensch hat das göttliche Gebot übertreten, und ist dadurch dem Tode verfallen [1]). In ihm haben aber auch alle seine Nachkommen dieses Loos getheilt, und deshalb stehen denn auch alle Menschen unter jenem Fluche, welchen Gott über Adam aussprach [2]). — Um nun das Menschengeschlecht wieder von diesem Fluche zu befreien, ist der göttliche Logos Mensch geworden [3]), hat die ganze menschliche Natur, Leib und Seele, angenommen [4]), und hat in derselben die Erlösung vollbracht [5]). Diese Erlösung ist eine allgemeine, und war schon vor der wirklichen Menschwerdung des Logos wirksam. Der Logos, der schon in der Weltschöpfung sich geoffenbart hat, hat auch im Verlaufe der folgenden Zeiten nicht ermangelt, sich den Menschen kund zu geben, um sie zur reinern Gotteserkenntniß empor zu führen. Und wie demnach die heil. Schriften der Juden sein Werk sind, so ist auch die griechische Philosophie aus der nämlichen Quelle entsprungen, sofern in ihr der göttliche Logos als *λογος σπερματικος* hervortritt [6]). Die ganze Philosophie des Alterthums ist mithin nach demjenigen, was in ihr Wahres sich vorfindet, ebenfalls ein Moment der Erlösung; denn was die Philosophen des Alterthums Wahres erkannten, das verdankten sie eben dem *λογος σπερματικος*, der sich in ihrer Vernunft offenbarte, obgleich sie immer nur einen kleinen Theil der in ihm gelegenen Wahrheit erkannten, weshalb es nicht anders kommen konnte, als daß sie sich selbst gegenseitig vielfach widersprachen [7]). Daraus folgt, daß nicht blos alle Wahrheit, welche die Philosophie des Alterthums enthält, wesentlich eine christliche ist, und deshalb den Christen angehört [8]), sondern daß auch alle, welche vor der Menschwerdung des Erlösers nach der Vernunft gelebt haben, nach dem Gesetze des göttlichen Logos selbst lebten, und somit Christen waren [9]).

---

1) Justin. Dial. c. Tryph. c. 88, p. 236. — 2) Ibid. c. 95, p. 252. — 3) Justin. Ap. 1, c. 63, p. 216. — 4) Justin. Apol. 2, c. 10, p. 250. — 5) Justin. Apol. 1, c. 23, p. 154. *ἐπ᾽ ἀπαλλαγῃ και ἐπαγωγῃ του ἀνθρωπειου γενους.* — 6) Justin. Apol. 2, c. 13, p. 256. — 7) Justin. Ap. 2, c. 10, p. 250. c. 13, p. 256. — 8) Justin. Apol. 2, c. 13, p. 256. *ὁσα οὐν παρα πασι καλως εἰρηται, ἡμων των Χριστιανων ἐστιν.* — 9) Justin. Apol. 1, c. 46, p. 188. *τον Χριστον πρωτοτοκον του θεου εἰναι ἐδιδαχθημεν, και προεμηνυσαμεν λογον ὀντα, οὑ παν γενος ἀνθρωπινον μετεσχε, και οἱ μετα λογον βιωσαντες Χριστιανοι εἰσιν, κἀν ἀθεοι ἐνομισθησαν,*

Freilich darf deshalb die griechische Philosophie nicht auf gleiche Linie gestellt werden mit dem Christenthume; denn indem der Logos im Fleische erschien, hat er uns die Fülle der Wahrheit gebracht, während diese vorher nur stückweise war erkannt worden [1]), abgesehen davon, daß erst durch das Opfer des Erlösers die Macht des Todes gebrochen, und das menschliche Geschlecht von der Sünde erlöst ward. —

Gewiß, diese universelle, welthistorische Auffassung des Christenthums und der Erlösung ist uns auf dem Gebiete der speculativen Wissenschaft noch neu; wir haben sie bei keinem Häretiker gefunden. Ebenso ist dieses auch der Fall in Bezug auf den *λογος σπερματικος*. Er hat hier eine ganz andere Bedeutung, als bei den Stoikern. Man muß gestehen, mit dieser Lehre der Apologeten war der speculativen Wissenschaft der christlichen Kirche, insbesonders auch in anthropologischer Beziehung eine Grundlage untergebreitet, auf welcher sie sich mit dem glücklichsten Erfolge entfalten konnte. Wir werden sehen, daß sie nicht hinter dieser Erwartung zurückgeblieben ist. —

§. 54.

Wir haben oben gehört, daß die Apologeten insbesonders auf die Einheit der menschlichen Natur in der Zweiheit ihrer Bestandtheile den Accent legten. Dadurch war ihnen denn auch die Möglichkeit dargeboten, die christliche Lehre von der Auferstehung des Leibes gegenüber den Angriffen auf diese Lehre von Seite der heidnischen Philosophie und der Häresie wissenschaftlich zu begründen. Die Seele ist ihrer Natur nach unsterblich [2]); — aber nicht ihr allein darf das Prärogativ der Unsterblichkeit zugesprochen werden: auch der Leib muß daran Theil haben [3]). Denn der Mensch ist eine einheitliche Natur, und da ihm von Gott, der ihn schuf, ein bestimmtes Ziel seines Daseins und Lebens geworden sein muß, so muß er auch als die einheitliche Natur, die er ist, zu diesem Ziele hingeordnet, und die einstige Erreichung desselben ihm in Aussicht gestellt sein. Und da dieses höchste Ziel des menschlichen Daseins und Lebens in's Jenseits fällt, so muß also auch im jenseitigen Leben der Mensch als einheitliche Natur, mithin nicht blos der Seele, sondern auch dem Leibe nach wirklich sein. Dieß ist jedoch nur dadurch möglich, daß der Leib, nachdem er im Tode der Auflösung verfallen ist, wieder aufersteht, und sich mit der Seele einigt. So ist die Auferstehung durch die Natur des Menschen selbst, in Verbindung mit seiner ewigen Bestimmung gefordert [4]). Die Seligkeit des ewigen Lebens

---

οἷον ἐν Ἑλλησι μεν Σωκρατης και Ἡρακλειτης. οἱ δε ἀνευ λογου βιωσαντες ἀχρηστοι και ἐχθροι τῳ Χριστω ἠσαν. — 1) Justin. Apol. 2, c. 8, p. 246. seqq. — 2) Ep. ad Diognet. c. 6, p. 11. — 3) Justin. Apol. 1, c. 18, p. 146. — Tat. contr. Graec. c. 25, p. 76. — 4) Athenag. De resurr.

ist nicht die Endbestimmung der Seele, sondern des Menschen[1]), und wie nicht die Seelen aus den Seelen, sondern die Menschen aus den Menschen erzeugt werden[2]), so gehört auch das ewige Leben in Gott nicht der bloßen Seele, sondern dem Menschen als solchem an, um so mehr, da gerade der Mensch es ist, welchem alle Bewegungen der Seele und des Herzens zuzuschreiben sind, weil nicht Seele und Leib geschieden von einander für sich leben, sondern beide zu Einem menschlichen Leben sich verschmelzen[3]). Der Mensch als solcher wirkt das Gute und das Böse, nicht die Seele allein, ihm gehört Tugend und Laster an, nicht dieser für sich[4]); dem Menschen als solchem ist das Gesetz gegeben worden, das er befolgen muß, wenn er seine ewige Bestimmung erreichen will; er muß also auch nicht blos nach dem einen, sondern auch nach dem andern Bestandtheile seiner Natur, somit als einheitliches Wesen, des Lohnes oder der Strafe theilhaftig werden, welche die Befolgung oder Uebertretung des Gesetzes nach sich zieht, wenn die Ordnung der Natur und der Gerechtigkeit aufrecht erhalten werden soll[5]). Und da jener Lohn und jene Strafe in ihrer ganzen Fülle erst im Jenseits eintreten kann, so muß also auch aus diesem Grunde der Leib vom Tode wieder auferstehen, und sich mit der Seele einigen, damit die Verheißungen und Drohungen Gottes ihre volle Erfüllung erhalten können[6]). Und so erfolgt die einstige Auferstehung nicht blos wegen des letzten Gerichtes, sondern weil es das Wesen des Menschen, und die ewigen Gesetze der Gerechtigkeit selbst erheischen[7]). —

So finden wir denn bei den Apologeten zwar erst Anfänge, aber doch große Hoffnungen darbietende Anfänge einer christlichen Speculation, besonders im Gebiete der speculativen Anthropologie. Wenn daher bei ihnen auch hie und da Andeutungen vorkommen, die mit den bisher entwickelten Lehrsätzen nicht ganz harmoniren wollen, so sind dieselben sämmlich von minderem Belange, und üben auf das Ganze der Lehre der Apologeten keinen entscheidenden Einfluß aus. So lehrt Athenagoras, Gott habe die Engel geschaffen, und sie den einzelnen Theilen der Welt vorgesetzt, um sie

---

mort. c. 15, p. 232 seqq. — [1]) Ibid. c. 25, p. 258. — [2]) Ibid. c. 23, p. 254. — [3]) Ibid. c. 21, p. 250. *κἂν μη μονου του σωματος, ἀνθρωπον δε θωμεν εἶναι τα παθη, λεγοντες ὀρθως, δια το μιαν ἐξ ἀμφοτερων εἶναι την τουτου ζωην... κ. τ. λ.* — [4]) Ibid. c. 22, p. 252. *ἀνθρωπου γαρ ἀρετας εἶναι γινωσκομεν τας ἀρετας, ὥσπερουν και την ταυταις ἀντικειμενην κακιαν, οὐ ψυχης κεχωρισμενης του σωματος, και καθ' ἑαυτην οὔσης.* — [5]) Ibid. c. 23, p. 254. *εἰ γαρ ὁ τους νομους δεξαμενος, οὗτος δεξαιτ' ἂν δικαιως και της παρανομιας την δικην, ἐδεξατο δε τους νομους ἀνθρωπος, οὐ ψυχη καθ' ἑαυτην, ἀνθρωπον δει και την ὑπερ των ἡμαρτημενων ὑποσχειν δικην, οὐ ψυχην καθ' ἑαυτην.* — [6]) Ibid. c. 18, p. 240. seqq. — c. 20, p. 248. — [7]) Ibid. c. 14, p. 230. seqq.

unter seiner eigenen Leitung zu regieren. Derjenige nun, welcher der Materie vorgesetzt worden, sei von Gott abgefallen, und indem ihm noch mehrere andere Engel in Folge ihrer fleischlichen Vermischung mit den Töchtern der Menschen nachfolgten, sei das Reich der Materie zu einem Gott und seinen Geschöpfen feindlichen Reiche geworden, und der Fürst der Materie bediene sich zugleich mit seinen Anhängern dieser Materie, um die Menschen in Sünde und Irrthum zu führen[1]). — Neigt sich diese Ansicht offenbar den gnostischen Lehren von der Materie als dem Reiche des Bösen zu, so ist sie doch auch wiederum, wie leicht ersichtlich, wesentlich von jenen verschieden, und übt noch dazu, wie wir gesehen haben, auf die Lehre des Athenagoras von der Natur des Menschen nicht den geringsten Einfluß aus. — Wenn ferner Justin einerseits dem Chiliasmus zu huldigen scheint[2]), und andererseits die Behauptung aufstellt, daß die Seelen ohne Unterschied nach dem Tode in die Hände böser Geister gerathen, woraus sie nur Gott befreien könne, weshalb wir im Tode unsere Seele dringendst Gott empfehlen müssen[3]): so erweisen sich auch bei ihm diese Meinungen als unschädlich. Wenn er endlich an einer Stelle die Ewigkeit der Strafe in Abrede zu stellen scheint[4]), so haben wir bereits früher andere Stellen in seinen Schriften bezeichnet, wo er sich für diese Ewigkeit der Strafe entschieden ausspricht; und wenn er sagt, daß die Seele nicht von Natur aus unsterblich sei[5]), so will er damit offenbar nur den Platonikern gegenübertreten, welche die Unsterblichkeit der Seele in keiner Weise durch die göttliche Erhaltung bedingt sein ließen, sondern die Seele als ein rein durch sich seiendes, und durch sich lebendes und darum auch ungezeugtes Princip bezeichneten[6]). —

§. 55.

Nur Tatian verräth durch seine eigenthümlichen Anschauungen schon seine Verwandtschaft mit dem Gnosticismus, in den er später verfiel[7]). Ob-

---

[1]) Athenag. Leg. pro Christ. c. 24, p. 164. — [2]) Justin. Dial. c. Tryph. c. 80, p. 218. seqq. — [3]) Ibid. c. 105. — [4]) Ibid. c. 5. — [5]) Ibid. c. 5. — [6]) Ibid. c. 6. [7]) Tatian, von Geburt ein Assyrier, war in der griechischen Literatur unterrichtet worden, und hatte alle Schattirungen der alt-heidnischen Weisheit erforscht und geprüft. Allein er ward dadurch keineswegs befriedigt. Mit dem Zweifel im Herzen kommt er nach Rom (um 162), und die Zügellosigkeit des Wandels, welche er dort unter den Heiden herrschend findet, steigert seine Zweifel und seinen Abscheu. Ebenso ruchlos erscheinen ihm die Sitten der Philosophen, welche er mit den härtesten Schmähungen belegt, so wie die Uneinigkeit derselben in den höchsten Lehrsätzen ihrer Systeme ihn immer mehr davon abwendet. Da fielen ihm die heiligen Schriften der Christen in die Hände, und indem er zugleich mit der christlichen Gemeinde bekannt wurde, fand er hier

gleich er der Materie einen Anfang zuschreibt, und sie von Gott geschaffen sein läßt[1]), so läßt er doch auch wiederum sie selbst sowohl, als auch die aus ihr erzeugten Gebilde von einem allgemeinen Lebensgeiste durchdrungen sein, der gewissermaßen als die Seele der Welt sich darstellt, wenigstens Analogie mit einem seelischen Princip hat[2]). Dieser Lebensgeist tritt in allen Arten der Weltdinge in bestimmter Weise hervor, und breitet sich so zu den Seelen aller einzelnen Wesen der Erscheinungswelt auseinander[3]). Tatian nimmt hievon den Menschen nicht aus, und so muß man wohl vermuthen, daß er die Seele des Menschen ebenfalls nur als eine bestimmte Form, oder vielleicht als eine Emanation aus der allgemeinen Weltseele betrachtete[4]). Dem entsprechend unterscheidet er denn auch im Menschen zwischen Seele und Geist, und verlegt in den letzteren das Bild und Gleichniß Gottes[5]). Wer diesen Geist besitzt, ist der wahre Pneumatiker, wer dagegen desselben entbehrt, ist ein bloßer Psychiker[6]), und unterscheidet sich von dem Thiere nur durch das Sprachvermögen, das er vor diesem voraus hat[7]). Die Seele ist mithin an sich reine Finsterniß, alles Licht kommt ihr nur vom Geiste. Sie ist nicht ein einfaches, sondern nur ein zusammengesetztes Wesen; — sie könnte ja sonst in dem Körper und durch denselben nicht zur Erscheinung treten[8]); — wie sie das Band des Fleisches ist, so wird sie auch

---

Alles, was er vorher vergebens gesucht hatte, Wahrheit, Einheit, Sittlichkeit, Glaubenskraft und Friede. Von Justin wurde er nun in den Lehren des Christenthums unterrichtet, und die Folge davon war seine Bekehrung zum christlichen Glauben (Orat. contr. Graec.). Später jedoch wurde er das Haupt einer gnostischen Sekte, der Enkratiten. (Iren. adv. haer. l. 1, c. 31). — 1) Tatian. Orat. contr. Graec. c. 5, p. 36. c. 12, p. 48. — 2) Tatian. contr. Graec. c. 4. p. 34. *πνευμα γαρ το δια της ὑλης δηκον, ἐλαττον ὑπαρχει του θειοτερου πνευματος· ὁπερ τῃ ψυχῃ παρωμοιωμενον, οὐ τιμητεον ἐπισης τῳ τελειῳ θεῳ.* — 3) Idid. c. 12, p. 50. seqq. *ἐστι οὐν πνευμα ἐν φωστηρι, πνευμα ἐν ἀγγελοις, πνευμα ἐν φυτοις και ὑδασι, πνευμα ἐν ἀνθρωποις, πνευμα ἐν ζωοις. ἑν δε ὑπαρχον και ταὐτον, διαφορας ἐν αὐτῳ κεκτηται.* — 4) Vgl. ibid. c. 13, p. 52. — 5) Ibid. c. 12, p. 48 seqq. *Δυο πνευματων διαφορας ἰσμεν ἡμεις, ὡν το μεν καλειται ψυχη, το δε, μειζον μεν της ψυχης, θεου δε εἰκων και ὁμοιωσις.* c. 15, p. 56. — 6) Ibid. c., 15, p. 56. — 7) Ibid. c. 15, p. 56. *Ἀνθρωπος δε σαρξ … το δε τοιουτον της συστασεως εἰδος, εἰ μεν ὡς ναος ᾐ, κατοικειν ἐν αὐτῳ βουλεται θεος δια του πρεσβευοντος πνευματος. τοιουτου δε μη ὀντος του σκηνωματος προὐχει τῶν θηριων ὁ ἀνθρωπος κατα την ἐναρθρον φωνην μονον, τα δε λοιπα της αὐτης ἐκεινοις διαιτης ἐστιν, οὐκ ὡν ὁμοιωσις του θεου.* — 8) Ibid. c. 15, p. 56. *ψυχη μεν οὐν ἡ των ἀνθρωπων πολυμερης ἐστι, και οὐ μονομερης. συνθετη γαρ ἐστιν, ὡς εἰναι φανεραν αὐτην δια σωματος.*

selbst hinwiederum vom Fleische zusammengehalten[1]); sie ist so wesentlich an den Leib gebunden, daß sie ohne denselben gar nicht existiren könnte, so wenig als der Leib ohne sie[2]): und darum muß sie mit dem Tode des Leibes ebenfalls der Auflösung anheimfallen; von Natur aus ist sie nicht unsterblich; nur der Geist kann sie unsterblich machen[3]). — Im ersten Menschen nun war mit der Seele der göttliche Geist verbunden[4]); aber weil der Mensch vom Geiste ab- und der Materie sich zuwendete, so hat der Geist ihn verlassen, und nur wenige Funken seines Lichtes in ihm zurückgelassen; — und das ist der Entstehungsgrund des heidnischen Irrthums. Statt dem Geiste, folgte der Mensch den Dämonen, und diese führten ihn von der Wahrheit ab. Von da an hat der göttliche Geist nur mehr in wenige auserwählte Menschen sich herabgelassen, die gerecht gelebt haben, und diese haben dann durch den Geist den übrigen Menschen verborgene Dinge geoffenbart[5]). Wenn demnach der erste Mensch den Geist, und in ihm die Flügel verloren hat, die ihn nach Oben hätten tragen können, wenn er somit gleichsam auf die Erde gefallen ist, und in die Arme der Materie sich geworfen hat[6]): so muß derjenige, welcher zum geistigen Leben sich wieder erheben will, vor Allem die Materie verschmähen: denn nur dadurch kann er die Dämonen besiegen, indem diese sich eben der Materie bedienen, um die Seele zu verführen[7]). Je nachdem der Mensch diese seine Lebensaufgabe erfüllt, oder

---

1) Ibid. c. 15, p. 56. *δεσμος δε της σαρκος ψυχη, σχετικη δε τῆς ψυχης σαρξ.* — 2) Ibid. c. 15. p. 56. *οὔτε γαρ ἀν αὐτη (ἡ ψυχη) φανειη ποτε χωρις σωματος, οὔτε ἀνισταται ἡ σαρξ χωρις ψυχης.* — 3) Ibid. c. 16. p. 58. c. 13. p. 52. — 4) Ibid. c. 12, p. 48 seqq. *Δυο πνευματων διαφορας ἰσμεν ἡμεις, ὡν το μεν καλειται ψυχη, το δε, μειζον μεν της ψυχης, θεου δε εἰκων και ὁμοιωσις. ἑκατερα δε παρα τοις ἀνθρωποις τοις πρωτοις ὑπηρχεν, ἱνα το μεν τι ὡσιν ὑλικοι, το δε ἀνωτεροι της ὑλης.* c. 15. p. 56. — 5) Ibid. c. 13, pag. 52. seqq. *γεγονε μεν οὐν συνδιαιτον ἀρχηθεν το πνευμα τῃ ψυχῃ· το δε πνευμα ταυτην ἑπεσθαι μη βουλομενην αὐτῳ καταλελοιπεν· ἡ δε ὡσπερ ἐναυσμα της δυναμεως αὐτου κεκτημενη, και δια τον χωρισμον τα τελεια καθοραν μη δυναμενη, ζητουσα τον θεον κατα πλανην πολλους θεους ἀνετυπωσε, τοις ἀντισοφιστευουσι δαιμοσι καθακολουθησασα. πνευμα δε του θεου παρα πασι μεν οὐκ ἐστι· παρα δε τισι τοις δικαιως πολιτευομενοις καταγομενον και συμπλεκομενον τῃ ψυχῃ δια προαγορευσεων ταις λοιπαις ψυχαις το κεκρυμμενον ἀπηγγειλε. και αἱ μεν πειθομεναι σοφιᾳ, σφισιν αὐταις ἐφειλκοντο πνευμα συγγενες, αἱ δε μη πειθομεναι, και τον διακονον του πεπονθοτος θεου παραιτουμεναι, θεομαχοι μαλλον, ἠπερ θεοσεβεις ἀνεφαινοντο.* — 6) Ibid. c. 20, p. 66. — 7) Ibid. c. 16, p. 58 seqq. *ὑλῃ δε τῃ κατω, προς την ὁμοιαν αὐτοις ὑλην πολεμουσι (οἱ δαιμονες). τουτους δε νικᾳν ἀν τις θελησῃ. την ὑλην παραιτησασθω.*

nicht, darnach wird sich dereinst auch die Art seiner Auferstehung bestimmen. Diejenigen, welche die Materie nicht überwunden haben, werden blos zur Strafe auferstehen; die Pneumatiker dagegen wird der göttliche Geist zu einem höheren, göttlichen Leben emporheben, worin die eigentliche Unsterblichkeit besteht. Bis zu dieser Auferstehung hin aber kann die Seele, wie bereits gesagt, keinen Anspruch auf wirkliche Existenz machen, wenigstens gilt dieses von den Seelen der Bösen [1]). —.

Wir sehen, diese Lehrsätze können zwar ihrem größeren Theile nach noch christlich erklärt werden; aber doch bieten sie vielfach auch schon ein gnostisches Gepräge dar. Ist die Seele in Folge der Sünde des göttlichen Geistes entblöst worden, so sind doch noch einige Funken höheren Lichtes in der Seele zurückgeblieben, woraus hervorgeht, daß Tatian doch keine gänzliche Verstümmelung des menschlichen Wesens durch die Sünde annahm, wie die Gnostiker. Es fehlte ihm hiezu die nothwendige Grundlage, der Dualismus, dem er durch sein Festhalten an der Schöpfungsidee den Eintritt in seine Lehre verschlossen hatte, weshalb er denn auch den Grund des Guten und Bösen einzig in die Freiheit setzte [2]). — Aber freilich ist die menschliche Seele bei Tatian in ihrem Wesen und in ihren Kräften auf eine Stufe herabgesetzt, die ihre Verbindung mit dem göttlichen Pneuma zum Behufe der Vervollständigung des menschlichen Wesens als in der Weise nothwendig erscheinen läßt, daß man einen Psychiker im Sinne Tatians kaum mehr einen wahren, vollen Menschen nennen kann. Es läßt sich nicht verkennen, daß hier die Lehre Tatians sehr in den Gnosticismus hinüberspielt, und es darf uns daher nicht wundern, wenn Tatian das Schwankende seiner Lehre zuletzt durch Zurückführung derselben auf ihr Princip beseitigt hat, obgleich wir freilich bedauern müssen, daß er damit sich von selbst aus der

---

1) Ibid. c. 13, p. 52. *Οὐκ ἐστιν ἀθανατος ἡ ψυχη καθ᾽ ἑαυτην, θνητη δε. ἀλλα δυναται ἡ αὐτη και μη ἀποθνησκειν. θνησκει δε και λυεται μετα του σωματος, μη γινωσκουσα την ἀληθειαν· ἀνισταται δε εἰς ὑστερον ἐπι συντελειᾳ του κοσμου συν τῳ σωματι, θανατον δια τιμωριας ἐν ἀθανασιᾳ λαμβανουσα. παλιν δε οὐ θνησκει, κἂν προς καιρον λυθῃ, την ἐπιγνωσιν του θεου πεποιημενη. καθ᾽ ἑαυτην γαρ (ἡ ψυχη) σκοτος ἐστι, και οὐδεν ἐν αὐτῃ φωτεινον. ... και τουτο ἐστιν ἀρα το εἰρημενον· ἡ σκοτια το φως οὐ καταλαμβανει· ψυχη γαρ οὐκ αὐτη το πνευμα ἐσωσεν, ἐσωθη δε ὑπ᾽ αὐτου, και το φως την σκοτιαν κατελαβεν. ὁ λογος μεν ἐστι το του θεου φως, σκοτος δε ἡ ἀνεπιστημων ψυχη. δια τουτο μονη μεν διαιτωμενη, προς την ὑλην νευει κατω, συναποθνησκουσα τῃ σαρκι· συζυγιαν δε κεκτημενη την του θεου πνευματος, οὐκ ἐστιν ἀβοηθητος. ἀνερχεται δε προς ἁπερ αὐτην ὁδηγει χωρια το πνευμα. του μεν γαρ ἐστιν ἀνω το οἰκητηριον, της δε κατωθεν ἐστιν ἡ γενεσις* c. 16, 58. — 2) Ibid. c. 7, p. 38 seqq.

Gemeinschaft der Kirche ausschloß. — Sehen wir jedoch hievon ab, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die christliche Speculation in den Apologeten einen glücklichen Anfang genommen hat, und wir werden sehen, daß dieser glückliche Anfang sich auch glücklich fortgesetzt hat. —

2. Irenäus.

§. 56.

Wenn Irenäus [1]) es unternimmt, die wahre christliche Lehre gegen die Häresie zu vertheidigen, so vergißt er nicht, seinen Standpunkt, dem subjektivistischen Rationalismus der Häresie gegenüber, ausdrücklich zu bezeichnen. Es ist der Standpunkt des Glaubens [2]). Nur was die Kirche lehrt, nur was in der Tradition der Kirche, insbesonders der römischen Kirche, als des Hauptes aller Kirchen enthalten ist, das ist das Wahre; an es muß der Geist unverbrüchlich sich halten, wenn er sicher den Weg der Erkenntniß wandeln will; was dem Zeugniß der Kirche widerstreitet, das ist als unwahr schon von vorneherein abzuweisen [3]). — Auf dieser Grundlage baut denn auch Irenäus selbst seine Lehre auf. Dem Dualismus der Gnostiker gegenüber hält er deshalb entschieden fest an der Trinitäts- und Schöpfungsidee, weil er wohl weiß, daß hievon zuletzt Alles abhängt. Es ist Ein Gott; aber dieser Eine Gott ist zugleich dreieinig; es ist Ein Gott, der Vater, Ein Wort, der Sohn, und Ein Geist, das Heil Aller, die an Gott glauben [4]). Ewig ist der Sohn bei dem Vater gewesen; denn er ist aus ihm erzeugt; ewig war auch der heilige Geist bei ihm; denn die drei sind ja Eins [5]). — Dieser dreieinige Gott nun hat die Welt selbst geschaffen durch seinen Logos, nicht durch untergeordnete Kräfte [6]); er hat sie geschaffen nach einem Urbild, welches er nicht außer sich vorfand, sondern aus sich selbst schöpfte und in seinem eigenen Geiste trug [7]); er hat sie geschaffen nach Materie und Form [8]), und zwar nicht, weil er ihrer bedurfte [9]), sondern in voller, absoluter Frei-

---

[1]) Irenäus, von Geburt ein Kleinasiate, genoß in seiner Jugend den Umgang und Unterricht mehrerer apostolischen Männer, unter denen Hieronymus den Papias, und Irenäus selbst den hl. Polycarp nennt. Nach dem Tode seines Bischofs, des heil. Photinus, wurde er Bischof von Lyon (177), und leitete diese Kirche mit umfassender Thätigkeit bis 202, wo er in der Christenverfolgung unter Septimius Severus den Martyrertod erlitt. — [2]) Iren. Advers. haeres. l. 1, c. 2. 3. (Basl. Ausg.) — [3]) Advers. haeres. l. 3, c. 2. 3 seqq. — [4]) Adv. haer. l. 4, c. 14, p. 215. — [5]) Adv. haer. l. 4, c. 37. — [6]) Ib. l. 2, c. 2. — [7]) Adv. haeres. l. 2, c. 21. Ipse a se ipso exemplum et figurationem eorum, quae facta sunt, accepit. l. 4, c. 37. — [8]) Adv. haeres. l. 2, c. 10. — [9]) Ibid. l. 4, c. 28. —

heit.[1]); denn Gott als das absolute, unaussprechliche, schlechthin einfache Wesen[2]) ist über Allem erhaben, und kann keiner Nothwendigkeit unterworfen sein[3]). Alles ist geschaffen, es gibt nichts Ewiges außer Gott[4]). Der nächste Zweck der Schöpfung ist der Mensch. Ihn hat Gott geschaffen, um über ihn seine Wohlthaten auszugießen[5]), und er steht demnach auch an der Spitze der Schöpfung[6]). Dieser Lehrsatz des Irenäus führt uns von selbst hinüber auf seine psychologische Lehre. —

Der Mensch besteht nach Irenäus aus Leib und Seele. Die Seele ist nicht blos das vernünftige Princip im Menschen, sondern sie ist zugleich auch das vitale und sensitive Princip des Leibes; denn sie ist es, welche den Körper belebt und gliedert, sein Wachsthum und seine organische Ausbildung bewirkt, und so die Materie des Leibes zur Natur des Fleisches gestaltet[7]). Andererseits ist sie, wie bereits erwähnt, auch vernünftiger Geist; denn dasjenige, was wir Vernunft nennen, ist mit allen einzelnen Momenten und Beziehungen, die darin gelegen sind, keine von der Seele selbst verschiedene Substanz, sondern die Vernunft ist nur ein bestimmtes Vermögen der Seele, das in bestimmten Thätigkeiten sich kund gibt[8]). — Die Seele selbst ist ihrer Natur nach eine unkörperliche und unvergängliche Substanz[9]), und weil sie, wie schon gesagt, das leibliche Element zum Fleische gestaltet, so kann der Mensch mit Recht als ein temperamentum animae et carnis bezeichnet werden[10]). Daher ist denn auch weder die Seele noch der Leib für sich der Mensch, sondern der Mensch ist Leib und Seele zugleich; er ist die Einheit beider[11]); und wie der Leib, so ist auch die Seele eine individuelle Substanz in jedem einzelnen Menschen[12]).

Allein wenn gleich der ganze Mensch Leib und Seele ist, so ist er damit doch noch nicht vollkommener Mensch. Als Einheit von Seele und Leib ist er zwar dem höheren Bestandtheile seiner Natur nach das Bild Gottes

---

1) Ib. l. 3, c. 8. — 2) Ib. l. 2, c. 16. l. 4, c. 24. — 3) Ib. l. 2, c. 5. — 4) Ib. l. 3, c. 8. — 5) Ib. l. 4, c. 28. — 6) Ib. l. 5, c. 5, p. 332. — 7) Ib. l. 2, c. 62. Non enim est fortius corpus, quam anima, quod quidem ab illa spiratur, et vivificatur, et augetur, et articulatur, sed anima possidet et principatur corpori. Corpus organo simile est, anima autem artificis rationem obtinet. l. 5, c. 1, p. 300. — 8) Ibid. l. 2, c. 53. Sensus enim, mens et cogitatio, et intentio mentis, et ea, quae sunt hujusmodi, non aliud quid praeter animam sunt, sed ipsius animae motus et operationes, nullam sine anima habentes substantiam. — 9) Ib. l. 5, c. 1, p. 299 seqq. — 10) Ibid. l. 4, prolog. Homo autem est temperamentum animae et carnis, qui secundum similitudinem dei formatus est. — 11) Ib. l. 5, c. 2, p. 319. Totius hominis, i. e. animae et corporis. c. 1, p. 301. — 12) Ibid. l. 2, c. 63. Quemadmodum unusquisque nostrum suum corpus sumit per artem dei, sic et suam habet animam.

(imago Dei), aber er ist noch nicht gebildet zur Ebenbildlichkeit Gottes (ad similitudinem dei [1]): und doch muß er dieses sein, wenn er vollkommener Mensch heißen soll. Diese Vollendung nun erlangt der Mensch erst dadurch, daß er den Geist Gottes empfängt, diesen Geist, der ihm aus Gnade verliehen wird, und der ihn von einem bloßen Bilde zum Ebenbilde Gottes erhebt: so daß also der Mensch so, wie er ursprünglich von Gott gewollt ist, aus drei Bestandtheilen besteht, aus dem Leibe, aus der Seele, und aus dem Geiste, und diese drei Bestandtheile in Einheit miteinander den vollkommenen Menschen constituiren [2]). Im Innern des Menschen ist somit ein Doppeltes zu unterscheiden, die Seele, die durch den Hauch Gottes in's Dasein gesetzt worden ist, und daher die Eigenschaft der Zeitlichkeit in sich trägt, — und der Geist, der kein anderer, als der dem Menschen aus Gnade zugetheilte göttliche Geist ist [3]), und darum nicht als zeitlich, sondern vielmehr als ewig bezeichnet werden muß [4]). Ohne den Geist ist der Mensch ein bloßer Psychiker, durch den Geist dagegen wird er zum Pneumatiker, zum wahrhaft geistigen Menschen [5]), der als solcher auch der vollkommene Mensch ist. Doch ist der Geist dem Menschen nicht wesentlich in dem Sinne, daß der Mensch ohne den Geist gar nicht mehr Mensch wäre. Und darum erhalten denn auch alle Menschen zwar durch die göttliche Anhauchung die Seele, aber den Geist erhalten nur diejenigen, welche die sinnlichen Begier-

---

[1]) Ibid. l. 5, c. 1, p. 298. — [2]) Ib. l. 5, c. 1, p. 298. Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunatio est animae assumentis spiritum patris, et admixtae in carne, quae est plasmata secundum imaginem dei... cum autem spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem spiritus spiritalis et perfectus homo factus est, et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est dei. Si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum... p. 299. Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis et pars hominis. Neque enim et anima ipsa, secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis. Neque spiritus homo, spiritus enim, et non homo vocatur. Commixtio autem et adunitio horum omnium perfectum hominem efficit. l. 3, c. 32. Nos autem corpus sumus de terra acceptum, et anima, accipiens a deo spiritum. — [3]) Ibid. l. 5, c. 1, p. 299. — [4]) Ibid. l. 5, c. 1, p. 306. Afflatus igitur temporalis, spiritus autem sempiternus. — [5]) Ibid. l. 5, c. 1, p. 306. Aliud est afflatus vitae, qui et animalem efficit hominem, et aliud spiritus vivificans, qui et spiritalem efficit eum. p. 301. Substantia nostra, i. e. animae et carnis adunitio, adsumens spiritum dei, spiritalem hominem perficit. —

den beherrschen und zügeln[1]). Ebenso mußte auch in der ersten Schöpfung der Mensch zuerst als animalischer Mensch geschaffen werden, und dann erst konnte ihn Gott durch die Mittheilung seines Geistes zum geistigen Menschen erheben, und ihm so seine Vollendung geben[2]). So steht die Seele zwischen dem Fleische und dem göttlichen Geiste gewissermaßen mitten inne, und kann sich dem einen oder dem andern von beiden zuwenden. Gehorcht sie dem Fleische, so verliert sie den Geist, und der Mensch ist dann nur mehr psychischer Mensch, dem das Moment seines höheren Lebens in Gott mangelt; wendet sich dagegen die Seele durch den Glauben und die Furcht Gottes vom Fleische ab, und dem Göttlichen zu, so ergießt sich auch der göttliche Geist in sie, und so wird der Mensch zur wahren Heiligkeit und Gerechtigkeit, zum wahren Leben in Gott und aus Gott emporgehoben[3]). —

§. 57.

Man sieht, es ist dieses eine ganz andere Auffassung von Geist und Seele, als wir sie bei den Gnostikern gefunden haben. Hier ist die Seele nicht aus einer Gott entgegengesetzten Macht entsprungen, sondern von Gott selbst hervorgebracht; der Mensch, wie er aus Leib und Seele besteht, ist ohne den Geist nicht ein blos dem Reiche des Bösen angehöriges, und blos von dem bösen Princip principiirtes Wesen, sondern er ist in seiner vollen Totalität eine Schöpfung Gottes; er ist als Einheit von Seele und Leib nicht ein in seiner Natur unvollendetes Wesen; vielmehr besitzt er auch ohne

---

1) Ibid. l. 5, c. 1, p. 306. Afflatum quidem communiter omni, qui super terram est, populo dicens datum, spiritum autem proprie his, qui conculcant terrenas concupiscentias. — 2) Ibid. l. 5, c. 1, p. 306. Oportuerat autem primo plasmari hominem, et plasmatum accipere animam, deinde sic communionem spiritus recipere. — 3) Ibid. l. 5, c. 1, p. 302. Tria sunt, ex quibus perfectus homo constat, carne, anima et spiritu, et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus, altero, quod unitur et formatur, quod est caro. Id vero, quod est inter haec duo, est anima, quae aliquando quidem subsequens, elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias. Quotquot ergo id, quod salvat, et format in vitam, non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis (carnales et animales), quippe qui non habent spiritum dei in se. Quotquot autem timent deum, et credunt in adventum filii ejus, et per fidem constituunt in cordibus suis spiritum dei, hi tales juste homines dicentur, et mundi et spiritales, et viventes deo, quia habent spiritum patris, qui emundat hominem, et sublevat in vitam dei etc.

den Geist schon die volle Integrität seiner Natur, und ist in dieser nach dem Bilde Gottes geschaffen, so zwar, daß dieses Bild Gottes in ihm ebenso unverwüstlich ist, wie seine Natur selbst. Der Geist Gottes gehört somit nicht zu seiner Natur als solcher; er ist nur jenes Princip, welches den Menschen über seine eigene Natur erhebt, und ihn in einen übernatürlichen Lebensverband mit Gott erhebt, wodurch der Mensch eben seine höchste Vollkommenheit gewinnt, deren er möglicherweise fähig ist. Ebendeshalb gilt denn auch dem Irenäus die Seele des Menschen nicht, wie den Gnostikern, als ein irdisches Gebilde, das keine höhere Natur in Anspruch nehmen kann, sondern er betrachtet sie, wie bereits erwähnt, als eine für sich seiende unkörperliche Substanz, und unterläßt es nicht, ihre höhere Natur überall gebührend hervorzuheben. Der Tod, in welchem das irdische Dasein des Menschen endet, kann blos den Leib betreffen, die Seele dagegen ist unvergänglich und unsterblich [1]): wobei freilich nicht außer Acht zu lassen ist, daß diese ihre Unsterblichkeit keine absolute ist, wie die des göttlichen Geistes, sondern vielmehr wesentlich von der göttlichen Erhaltung abhängt, an welcher übrigens in keiner Weise zu zweifeln ist [2]).

Auf dieser Grundlage konnte nun Irenäus in seiner anthropologischen Lehre weiter bauen. Ist das Fleisch ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen, und ebenso von Gott geschaffen, wie die Seele, so ist das Fleisch nicht blos nicht an sich zu verdammen, sondern es ist auch nicht das Princip des Bösen [3]). Der Mensch ist von Gott frei geschaffen worden [4]), und darum besteht das Wesen des Guten im freien Glauben an Gott und im freien Gehorsam gegen seine Gebote, während der Ungehorsam gegen das göttliche Gebot den Begriff des Bösen bildet [5]). Nicht das Fleisch als solches ist mithin böse, sondern die Selbsthingabe der Seele an die fleischlichen Begierden, sofern sie dem göttlichen Gesetze widerstreiten, ist die Sünde. Nicht von Natur aus sind die Menschen gut oder bös; sie sind es nur durch ihre eigene freie Wahl [6]). — Was aber das letzte Endziel des menschlichen Daseins betrifft, so steht nach Irenäus dem Menschen, falls er das Gute thut, und das Böse meidet, in einem jenseitigen Leben die ewige Schauung Gottes in Aussicht [7]), während dagegen derjenige, welcher, statt das Gute zu thun, dem Bösen sich hingibt, sich dadurch selbst aller Güter des jenseitigen Lebens beraubt [8]), und sich so der ewigen Verwerfung überantwortet [9]). —

---

1) Ibid. l. 5, c. 1, p. 301 seqq. — 2) Ibid. l. 2, c. 65. — 3) Ibid. l. 5, c. 1, p. 307 seqq. — 4) Ib. l. 4, c. 71. 9. — 5) Ib. l. 4, c. 76. Bonum est autem, obedire deo, et credere ei, et custodire ejus praeceptum, et hoc est vita hominis: quemadmodum non obedire deo malum, et hoc mors ejus. — 6) Ib. l. 4, c. 72. — 7) Ib. l. 4, c. 37, p. 241. — 8) Ib. l. 5, c. 5, p. 330. — 9) Ib. l. 4, c. 76.

§. 58.

Hiemit verbindet sich dann in natürlichem Fortgange die Lehre von der Erlösung. Der erste Mensch war, wie schon oben erwähnt worden, von Gott zuerst als bloßer psychischer Mensch geschaffen worden, erhielt aber nach seiner Schöpfung den göttlichen Geist, der ihn auf die Stufe des pneumatischen Menschen emporhob. In diesem vollendeten Zustande ward ihm durch den Logos das Gesetz gegeben, von dessen Erfüllung die Bewahrung und Erhaltung jener höheren, übernatürlichen Lebensstufe, die ihm durch die Mittheilung des göttlichen Geistes zu Theil geworden war, bedingt sein sollte[1]. Allein der erste Mensch setzte sich in Unglaube und Ungehorsam über dieses Gesetz hinweg, und sündigte. Die unmittelbare Folge hievon war der Verlust des göttlichen Geistes und jener höheren Reinheit und Heiligkeit, die er in ihm besessen hatte[2]; sowie auch der Tod, und alle übrigen Uebel und Unvollkommenheiten, die seitdem das menschliche Leben belästigen, aus dieser Quelle entsprangen[3]. In Adam haben aber auch wir alle gesündigt, und deshalb ist die Schuld und Strafe seines Ungehorsams auch die unsrige geworden, und nur durch den Gehorsam des zweiten Adams konnten wir von dieser Schuld und Strafe wieder befreit werden[4]. Uns war es nämlich unmöglich, uns selbst zu erlösen[5]; Gott aber hat sich des gefallenen Menschen wieder erbarmt, und was er allein zu vollbringen im Stande war, auch wirklich vollbracht: er hat die Menschen wieder von der Sünde erlöst, dadurch, daß er seinen eingebornen Sohn in die Welt sandte. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, damit der Mensch wieder vergöttlicht werde, er ist der Sohn des Menschen geworden, damit der Mensch wieder Sohn Gottes würde[6]. So hat er denn die ganze menschliche Natur, Leib und Seele, angenommen, um den ganzen Menschen erlösen zu können[7]; er ist mithin wahrer Mensch[8] ebenso, wie wahrer Gott[9], und zwar beides in Einer, — der göttlichen Person[10]. Und zwar hat er seinen Leib nicht von einer andern Welt in diese herübergebracht, sondern er hat Fleisch angenommen aus Maria, der Jungfrau[11]. So konnte er seiner menschlichen Natur nach als wahrer Mittler sich bewähren zwischen uns und dem Vater, und diesen mit uns wieder versöhnen. Und dieß geschah denn auch wirklich, und zwar dadurch, daß er in seiner menschlichen Natur ebenso der Repräsentant der

---

1) Ibid. l. 5, c. 1, p. 315. — 2) Ib. l. 3, c. 35. Eam, quam habuit a spiritu, sanctitatis stolam amisit. — 3) Ibid. l. 5, c. 1, p. 313. — 4) Ib. l. 5, c. 1, p. 315. — 5) Ib. l. 3, c. 20. — 6) Ib. l. 3, c. 11. Ut fieret filius hominis, ad hoc, ut et homo fieret filius dei. — 7) Ibid. l. 5, c. 1, p. 308 seqq. p. 311. — 8) Ib. l. 5, c. 3, p. 321. — 9) Ib. l. 1, c. 2. — 10) Ib. l. 3, c. 18. — 11) Ib. l. 5, c. 1, p. 311.

ganzen Menschheit wurde, wie dieses der erste Adam gewesen war [1]). Wie wir daher im ersten Adam Gott durch Ungehorsam beleidiget haben, so schlägt dieses Verhältniß im zweiten Adam, in Christus, in sein Gegentheil um. Indem nämlich Christus dem Vater gehorsam war bis zum Tode am Kreuze, theilen auch wir in ihm diesen Gehorsam, und werden so durch ihn und in ihm mit Gott wieder versöhnt [2]). Durch das Holz sind wir Schuldner Gottes geworden, durch das Holz erhalten wir nun auch Nachlassung unserer Schuld. Christus hat für uns Alle den Tod erlitten, durch diesen Tod aber hat er den Tod besiegt, und uns wieder zum Leben gerufen [3]). Die Sünde ist durch ihn getilgt [4]); der Friede wieder hergestellt. —

Das Opfer der Erlösung ist hienach dem Irenäus der Mittelpunkt der ganzen Menschengeschichte, und es äußert daher seine erlösende Wirkung nicht erst jetzt, nachdem es vollbracht ist, sondern es ist auch in der vorchristlichen Zeit schon wirksam gewesen. Der Anfang der Strafe, die Verweisung des Menschen aus dem Paradiese, und der Tod, der ihn aus diesem irdischen Dasein hinwegnahm, ist auch schon der Anfang der göttlichen Erbarmung gewesen, weil, was insbesonders den Tod betrifft, der Mensch durch diesen den Leiden des Lebens enthoben wurde, abgesehen davon, daß die Folgen der Sünde für den Menschen Mittel zu seiner Heiligung wurden [5]). Es ist mithin auch nur Ein Gott des alten und des neuen Bundes [6]), und die Opfer des alten Bundes waren nur Vorbilder des zukünftigen großen Opfers der Erlösung [7]), weshalb sie in ihrer Darbringung durch den einzelnen Menschen für sich keine Bedeutung hatten, sondern nur der Ausdruck des inneren Opfers des Glaubens, der Reue, des Gehorsams und der Gerechtigkeit waren, worin die Opfernden sich selbst Gott zum Opfer darbrachten [8]). An die Stelle der Opfer des alten Bundes ist aber im neuen Testamente ein neues Opfer getreten: es ist das Opfer des Fleisches und Blutes des Herrn unter den eucharistischen Gestalten, welches Malachias vorherverkündet hat, und welches die Kirche fortwährend und ohne Aufhören darbringt und darbringen wird [9]). — Wir finden somit bei Irenäus ebenso die wahre universelle Auffassung des Christenthums, wie wir sie bereits bei den Apologeten der engherzigen Anschauungsweise der Häresie gegenüber getroffen haben.

---

[1]) Ib. l. 5, c. 3, p. 324. Recapitulatus est in se universum hominem ab initio usque in finem. — [2]) Ibid. l. 5, c. 1, p. 315. In primo quidem Adam offendimus (deum), non facientes ejus praeceptum, in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti. — [3]) Ibid. l. 5, c. 3, p. 320. Uti, quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus ad vitam. — [4]) Ibid. l. 3, c. 20. — [5]) Ib. l. 3, c. 34, c. 35. — [6]) Ibid. l. 3, c. 9. l. 4, c. 26. — [7]) Ibid. l. 4, c. 35. — [8]) Adv. haer. l. 4, c. 32. — [9]) Ibid. l. 4, c. 32.

Das Opfer der Erlösung breitet sich über alle Zeiten hin, und übt seinen welterlösenden Einfluß allenthalben aus. Die vorchristliche Zeit ist von der Erlösung nicht ausgeschlossen, und noch weniger ist vor der Erscheinung des Erlösers der wahre Gott dem Menschengeschlechte unbekannt gewesen, wie die Häresie lehrte. Nach Irenäus kann der wahre Gott dem Menschengeschlechte gar nicht unbekannt bleiben[1]); der göttliche Logos hat ihn ja nicht blos in seiner Menschwerdung, sondern schon in der Schöpfung geoffenbart, sofern die ganze Schöpfung Zeugniß gibt von ihrem Schöpfer, und so ihrerseits den Menschen zur Erkenntniß des letzteren hinleitet[2]). Seiner Größe nach ist zwar Gott immer und überall unbekannt, allein vermöge seiner Liebe, in welcher er uns geschaffen und erlöst hat, hat er sich uns durch seinen Logos in der Weise geoffenbart, daß er dem Menschengeschlechte zu keiner Zeit gänzlich unbekannt sein kann[3]). Er ist zwar unsichtbar und unbegreiflich in seinem Wesen, aber nicht absolut verborgen, so daß ihn der Mensch gar nicht zu erkennen vermöchte, außer nur durch den menschgewordenen Logos[4]). Und eben deshalb konnte und sollte auch die vorchristliche Menschheit an der Erlösung Theil nehmen, damit so der Name des Herrn überall und zu allen Zeiten verherrlichet würde. —

§. 59.

Der Mensch aber erhält durch die Erlösung wiederum den göttlichen Geist, den er in Adam verloren hatte[5]), und wird durch diesen wiederum zur Ebenbildlichkeit mit Gott hergestellt[6]). Dasjenige nun, was dieser Geist im Menschen zunächst und unmittelbar wirkt und hervorbringt, das ist die Liebe. Und diese Liebe ist vorzüglicher, als die Erkenntniß, werthvoller, als alle Charismen; denn in ihr ist ja die Erlösung gegeben[7]). Aber freilich können wir aus eigener Kraft diese Liebe weder gewinnen, noch in ihr fortschreiten, nur durch die göttliche Gnade ist uns Beides ermöglicht. Hat jedoch diese Gnade des Geistes die Liebe in unserem Herzen entzündet, so ist es unsere Aufgabe, in dieser Liebe mehr und mehr zuzunehmen, sofern nach dem Grade des Fortschrittes in der Liebe, den wir gewonnen haben, auch der Grad des Lohnes im Jenseits sich bestimmen wird[8]). Das wesent-

---

1) Adv. haer. l. 2, c. 5. — 2) Ib. l. 4, c. 14. l. 2, c. 9. — 3) Ib. l. 4, c. 37, p. 240. — 4) Ibid. l. 4, c. 37, p. 242. — 5) Adv. haeres. l. 5, c. 2, p. 320. Haec igitur in semetipso recapitulatus est (Christus), adunans hominem spiritui, et spiritum collocans in homine. — 6) Ibid. l. 3, c. 20. Ut, quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. — 7) Ib. l. 4, c. 63. Dilectionis munus pretiosius, quam agnitio, gloriosius, quam prophetia, omnibus autem reliquis charismatibus supereminens. — 8) Ib. l. 4, c. 27. Nec enim potest quis-

liche Ziel des sittlichen Fortschrittes des erlösten Menschen kann somit nicht jene unmittelbare Gnosis sein, wie sie von der Häresie als solches festgehalten wird, um so weniger, da der Mensch schon an und für sich nicht im Stande ist, alle Wahrheit zumal zu erschauen, wie es die falsche Gnosis will, sondern vielmehr sein ganzes Erkennen immer nur ein allmäliges, ein fortschreitendes Erlernen sein kann [1]). — Aber wenn die Seele durch den Geist zur seligen Unsterblichkeit erhoben wird, so kann davon zuletzt auch das Fleisch nicht ausgeschlossen sein. Denn auch das Fleisch ist ja der Erlösung theilhaftig geworden, weil Christus nicht blos seine Seele für unsere Seele, sondern auch sein Fleisch für unser Fleisch hingegeben hat [2]). Außerdem wird das Fleisch ebenso wie die Seele genährt durch das Fleisch und Blut des Gottmenschen, und wie sollte ein Wesen, das einer solchen Nahrung gewürdiget wird, gänzlich und für alle Zeiten der Verwesung anheimfallen können [3])? Es muß deshalb auch das Fleisch dereinst auferstehen, und sich mit der Seele wieder vereinigen, damit so der ganze Mensch des Lohnes, oder, im entgegengesetzten Falle, der Strafe theilhaftig werde. Bis zum Augenblicke der Auferstehung jedoch werden alle Seelen an einem unsichtbaren Orte aufbewahrt werden [4]), und erst dann, wenn dieser Augenblick gekommen ist, werden sie zugleich mit ihren auferstandenen Leibern entweder in die ewige Herrlichkeit eingehen, oder aber in die ewige Strafe hinabsteigen [5]). —

---

quam extra dominica consitutus bona sibimet ipsi acquirere salutis alimenta: sed ut plus gratiam ejus adepti plus eum diligemus, quanto autem plus eum dilexerimus, eo magis gloriam accipiemus, cum simus semper in conspectu patris. — [1]) Ibid. l. 2, c. 43. Sensim discis a verbo dispositiones dei, qui te fecit. c. 47. Homo semper discit. c. 50. — [2]) Ibid. l. 5, c. 1, p. 292. — [3]) Adv. haer. l. 4. c. 34. Quomodo autem dicunt, carnem in corruptionem devenire, et non percipere vitam, quae a corpore domini et sanguine alitur? Corpora nostra percipientia eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia. l. 5, c. 1, p. 294. — [4]) Ibid. l. 5, c. 5, p. 335. Cum enim dominus in medio umbrae mortis abierit, ubi animae mortuorum erant, post deinde corporaliter resurrexerit, et post resurrectionem assumtus sit: manifestum est, quia et discipulorum ejus, propter quos et haec operatus est dominus, animae abibunt in invisibilem locum, definitum eis a deo, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes resurrectionem: post recipientes corpora et perfecte resurgentes, h. e. corporaliter, quemadmodum et dominus resurrexit, sic venient ad conspectum dei. Vgl. l. 2, c. 64. — [5]) Ibid. l. 5, c. 4. 5. p. 330. Quicunque erga deum custodiunt dilectionem suam, his praestat communionem; communio autem dei vita, et lumen, et fruitio eorum, quae sunt apud eum, bonorum. Quicunque autem absistunt secundum sententiam suam ab eo, his eam, quae

Das ist die anthropologische Lehre des Irenäus. Wir unterlassen es, über dieselbe uns hier noch weiter zu verbreiten. Wenn wir die letztangeführte Annahme von einem Aufbewahrtwerden der Seelen an einem eigenen Orte bis zum Tage des Gerichtes, die ohnedieß auf das Ganze der vorliegenden Lehre keinen Einfluß ausübt, hinwegrechnen, so ist das Ganze von dem reinsten christlichen Gedanken durchdrungen, und wenn auch Irenäus die Häresie nicht ausdrücklich zu widerlegen gesucht hätte, so wäre diese seine Lehre an und für sich schon die vollkommenste Widerlegung derselben gewesen; denn die Wahrheit bewährt sich, dem Irrthum gegenüber gestellt, immer und überall selbst als das, was sie ist. —

3. Clemens von Alexandrien.

§. 60.

Wenn wir uns dem dritten Vertreter der ersten Anfänge der christlichen Speculation, als welchen sich uns Clemens von Alexandrien[1]) darstellt, zuwenden: so sind die höchsten Principien, auf welchen er seine Lehre aufbaut, im Allgemeinen die nämlichen, wie bei Irenäus, und wir können uns daher in dieser Beziehung hier kurz fassen. Gott ist der in sich Un=

---

electa est ab ipsis, separationem inducit. Aeterna autem et sine fine sunt a deo bona et propter hoc et amissio eorum aeterna et sine fine est. etc.

[1]) Clemens von Alexandrien war gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts, nach Einigen zu Alexandria, nach Andern zu Athen geboren. Seiner Geburt nach dem Heidenthume angehörend, aber mit glänzenden Geistesgaben ausgestattet, fühlte er früh in seinem Innern ein lebhaftes Verlangen, die Wahrheit zu erforschen. Er durchforschte alle Systeme der alten Weisen Griechenlands; keine bedeutendere Schrift des Alterthums ließ er ungelesen. So gelangte er zu einer umfassenden und gründlichen Gelehrsamkeit. Gott sah das redliche Streben des Mannes, und führte ihn zur Wahrheit. Als Christ änderte er sein Streben nicht. Die Wahrheit, welche er nun einmal besaß, immer tiefer zu ergründen und anzueignen, und auch Andere in selbe einzuführen, war von nun an seine angelegentlichste Sorge. Nachdem er Italien und Griechenland, den Orient und Palästina durchwandert hatte, kam er nach Aegypten, wo er, von dem berühmten Vorsteher der dortigen Katechetenschule Pantänus gefesselt, seinen bleibenden Aufenthalt nahm. Nach dem Abgange dieses seines Lehrers ward er selbst zum Vorsteher jener Schule ernannt, und wirkte nun in dieser seiner Stellung mit rastlosem Eifer. Mit dem Ausbruch der Verfolgung des Septimius Severus (202) entfernte er sich von Alexandrien, und begab sich nach Cappadocien, wo er seine Wirksamkeit in der Ausbreitung und Befestigung des christlichen Glaubens fortsetzte. Ob er später wieder nach Alexandrien zurückkehrte, ist unbekannt. Er starb im hohen Alter um d. J. 217. —

begreifliche, und wie er über allem Sein steht, so übersteigt er auch alle begreifliche Erkenntniß [1]). Wir müssen uns hinwegdenken die physischen Eigenschaften der Dinge, ihre räumliche Ausdehnung: so kommen wir zum Begriffe des Punktes, welcher im Raume einen bestimmten Ort hat; auch von diesem Orte müssen wir zuletzt absehen, dann erfassen wir die Einheit, und diese Einheit ist Gott. Obgleich wir jedoch auf diesem Wege zu einer gewissen Erkenntniß Gottes gelangen, so erkennen wir doch hierin nicht, was er ist; vielmehr beschränkt sich diese Erkenntniß darauf, daß wir wissen, was er nicht ist [2]). In seinem Ansich ist und bleibt uns Gott stets unbegreiflich. Ob wir ihn das Gute, das Eine, das Seiende, ja Geist, Gott, Schöpfer, Herr oder Vater nennen: — alle diese Benennungen kommen ihm nicht im eigentlichen Sinne zu; denn er überragt jeden Gedanken und jeden Ausdruck; alle jene schönen Namen gebrauchen wir nur, damit der Verstand Etwas habe, worauf er sich stützen könne in der Betrachtung Gottes [3]). Gott steht somit über allen geschöpflichen Dingen; diese dürfen in keiner Weise mit ihm vermengt werden [4]), obwohl sie in der innigsten Verbindung mit ihm stehen, weil sie von ihm allein ihr Sein haben. — Dieser Eine Gott nun erzeugt ewig aus sich den Logos, welcher als der göttliche Sohn seinem Vater in Allem gleich, und mit ihm völlig Eins ist [5]). Der göttliche Logos ist als solcher nicht das Wort, welches in der Schöpfung ausgesprochen ist, (*λογος προφορικος*), sondern das Gott immanente Wort, in welchem dieser sich selbst ewig ausspricht [6]). Deshalb unterscheidet er sich, wie gesagt, nicht dem Wesen nach vom Vater, sondern ist in dieser Beziehung Eins mit diesem. Er ist Gott wie der Vater [7]). Wenn Clemens an einer Stelle den Sohn jene Natur nennt, welche dem allmächtigen Gott am nächsten steht [8]), so ist zwar dieser Ausdruck, welcher nur zu sehr an die platonisch-philonische Ausdrucksweise erinnert, keineswegs zu billigen; aber davon können wir überzeugt sein, daß Clemens mit dem erwähnten Ausdrucke gewiß nicht jenen Sinn verband, in welchem ihn später die Arianer gebrauchten.

---

[1]) Clem. Alex. Strom. l. 5, c. 10, p. 86. (Oberthür'sche Ausg.) — [2]) Strom. l. 5. c. 11, p. 94. — [3]) Strom. l. 5, c. 12. p. 106. Paedag. l. 1, c. 8, p. 292. — [4]) Strom. l. 5, c. 12, p. 106. — *οὐκ ἀν δε ὁλον εἰποι τις αὐτον ὀρθως· ἐπι μεγεθει γαρ τασσεται το ὁλον και ἐστι των ὁλων πατηρ· οὐδε μην μελη τινα αὐτον λεκτεον· ἀδιαιρετον γαρ το ἑν.* c. 6. p. 54. — [5]) Cohort. ad gent. 10, p. 172. *ὁ θειος λογος ὁ φανερωτατος ὀντως θεος, ὁ τῳ δεσποτῃ των ὁλον ἐξισωθεις.* — Paedag. l. 1, c. 8. p. 280. *ἑν γαρ ἀμφω, ὁ θεος.* — [6]) Strom l. 5, c. 1, p. 12. — [7]) Paedag. l. 1, c. 2, p. 200. c. 7, p. 272. 274. — Coh. ad Gent. c. 1, p. 12. seqq. et al. pass. — [8]) Strom. l. 7, c. 2, p. 384, *τελειωτατη δη και ἁγιωτατη, και κυριωτατη και ἡγεμονικωτατη και βασιλικωτατη και εὐεργετικωτατη ἡ υἱου φυσις, ἡ τῳ μονῳ παντοκρατορι προσεχεστατη.*

In diesem Falle hätte er nicht überall so entschieden auf die Einheit des Sohnes mit dem Vater dringen können. — Die Dreieinigkeit Gottes wird endlich vervollständigt durch den heiligen Geist. „So ist Einer der Vater aller Dinge, aber auch Einer der Logos aller Dinge, und Einer der heilige Geist, und ein und derselbe überall [1]." „Lobpreisend danken wir dem Einen, Vater und Sohn, Sohn und Vater, unserm Erzieher und Lehrer, sammt dem heiligen Geiste; dem, welcher durchaus Eins ist, in welchem Alles, und durch welchen Alles Eins ist, dessen Glieder wir sind [2]."

Ist dieses die Lehre des Clemens von Gott und den göttlichen Hypostasen, so ist ihm der göttliche Logos zugleich das Prototyp aller geschöpflichen Wesen [3]. Während er daher in seinem Ansich absolute Einheit ist, wie der Vater, ist er dagegen als Urbild der geschöpflichen Dinge insofern eine Vielheit, als alle Ideen in ihm gelegen sind, wobei freilich zu bemerken ist, daß die ganze Vielheit der Ideen in ihm wiederum zu einer Einheit sich verschmilzt [4]. Der Logos ist jedoch nicht blos das Urbild der Dinge, sondern durch ihn werden auch die Dinge von Gott geschaffen [5]. Gottes Natur ist es, wohlzuthun, wie es die Natur des Feuers ist, daß es leuchtet und erwärmt. Deshalb hat er seine Macht nicht zurückgehalten, sondern er hat vielmehr durch den Logos die Welt geschaffen, um über sie die Wirkungen seiner Güte auszugießen [6]. Wenn jedoch das Feuer nothwendig erwärmt, so verhält es sich nicht ebenso mit der schöpferischen Thätigkeit Gottes. Gott theilt vielmehr seine Güter freiwillig zu, und hat folglich auch freiwillig geschaffen [7]. Diese geschöpfliche Welt ist nun dasjenige, was man die äußere Offenbarung Gottes nennen kann. Gott hat sich in ihr und durch sie geoffenbaret. Und da der Logos nicht blos derjenige ist, durch welchen die Schöpfung geschah, sondern derselbe zugleich auch die Ideen in sich schließt, welche in der Welt zur Offenbarung kamen, so ist es zunächst der Logos, welcher in der geschöpflichen Welt sich manifestirt, und erst durch ihn offenbart sich der Vater, woraus folgt, daß wir, selbst auf dem natürlichen Wege der Vernunft, nur durch den Logos zur Erkenntniß Gottes gelangen können. — So ist denn die Welt, und Alles, was in ihr ist, Resultat der göttlichen Schöpfung [8]; Gott ist Nichts entgegengesetzt [9]; die Materie ist nicht böse von Natur [10]; Alles, was ist, kann nur das Werk der Hand Gottes sein. Und was im Allgemeinen gilt, das gilt selbstverständlich auch

---

1) Paedag. l. 1, c. 6, p. 254. — 2) Paedag. l. 3, 12, p. 642. — 3) Coh. ad gent. 10, p. 156. — 4) Strom. l. 4, c. 25, p. 650 seqq. — 5) Strom. l. 6, c. 7, p. 242. — 6) Paedag. l. 1, c. 9, p. 314. Strom. l. 1, c. 17, p. 106. — 7) Strom. l. 7, c. 7, p. 436. — 8) Cohort. ad gent. 4, p. 104 seqq. — 9) Strom. l. 1, c. 17, p. 106. — 10) Strom. l. 4, c. 26, p. 658 seqq. l. 3, c. 3, p. 396 seqq.

im Besondern vom Menschen, welchen Gott an die Spitze seiner Werke gestellt hat[1]). —

§. 61.

Gehen wir hienach zur psychologischen Lehre des Clemens von Alexandrien über, so betrachtet er die Seele als eine einfache und unkörperliche, und darum auch unsichtbare Substanz[2]). Er unterscheidet jedoch in der Seele selbst ein zweifaches, nämlich das vernünftige Princip, und das *πνευμα σαρκικον*, den Lebensgeist des Fleisches[3]), den er auch als *ψυχη σωματικη* bezeichnet[4]). Das erstere Moment nennt er in platonisch-stoischer Weise das *ἡγεμονικον* der Seele, das letztere dagegen das *ἀλογον μερος* derselben[5]). Beiden Theilen der Seele schreibt er gewisse Functionen zu, die jedem derselben mit Ausschluß des andern eigenthümlich sind. Der Lebensgeist des Fleisches ist es nämlich, welcher nicht blos den Körper belebt, und seine Nahrung, sein Wachsthum und sein Gedeihen vermittelt, sondern in welchem auch der Sinn, die Begierlichkeit, die Freude und der Zorn gründet, und welcher überdieß der Seele in der Ausführung der von ihr beschlossenen Handlungen dienstbar ist. Dem *ἡγεμονικον* der Seele dagegen eignet das Erkenntniß- und das freie Willensvermögen, und ihm fällt daher auch die Herrschaft über die niederen irrationalen Kräfte der Seele zu, sofern die Vernunft sie ihrer eigenen Botmäßigkeit zu unterwerfen hat, wenn sie gegen ihre Herrschaft sich auflehnen[6]). Was aber das gegenseitige

---

1) Coh. ad gent. 4, p. 106. — 2) Strom. l. 6, c. 18, p. 370. c. 6. p. 236. *ἐπειτα δε και το λεπτομερεστερον, ἡ ψυχη, οὐκ ἀν ποτε προ του παχομερεστερου ὑδατος, παθοι τι δεινον δια λεπτοτητα και ἁπλοτητα μη κρατουμενη, ἡ και ἀσωματος προσαγορευεται.* — 3) Strom. l. 6, c. 6, p. 236. *ἐπειτα δε και το λεπτομερεστερον, ἡ ψυχη, οὐκ ἀν ποτε προ του παχυμερεστερου ὑδατος, παθοι τι δεινον, δια λεπτοτητα και ἁπλοτητα μη κρατουμενη, ἡ και ἀσωματος προσαγορευεται. ὁ δ' ἀν παχυμερες ἐκ της ἁμαρτιας πεπαχυμενον τυχῃ, τουτο ἀπορριπτεται συν τῳ σαρκικῳ πνευματι, τῳ κατα της ψυχης ἐπιθυμουντι.* — 4) Strom. l. 7, c. 12, p. 496. — 5) Strom. l. 6, c. 16, p. 334. — 6) Strom. l. 6, c. 16, p. 334. seqq. *αὐτικα την μεν ζωτικην δυναμιν, ἡ ἐμπεριεχεται το θρεπτικον τε και αὐξητικον και καθ' ὁλον κινητικον, το πνευμα εἰληχεν το σαρκικον, ὀξυκινητικον ὀν, και παντῃ δια τε των αἰσθησεων και του λοιπου σωματος πορευομενον τε και πρωτοπαθουν δια σωματος. την προαιρετικην δε το ἡγεμονικον ἐχει δυναμιν, περι ἡν ἡ ζητησις και ἡ μαθησις και ἡ γνωσις. ἀλλα γαρ ἡ παντων ἀναφορα, εἰς ἑν συντετακται το ἡγεμονικον, και δι' ἐκεινο ζῃ τε ὁ ἀνθρωπος, και πως ζῃ. δια του σωματικου ἀρα πνευματος αἰσθανεται ὁ ἀνθρωπος, ἐπιθυμει, ἡδεται, ὀργιζεται, τρεφεται,*

Verhältniß der beiden höheren Kräfte der Seele zu einander anbelangt, so ist es klar, daß die Willensthätigkeit insofern von der Erkenntniß abhängt, als diese vorausgesetzt ist, damit der Wille in freie Wirksamkeit treten könne [1]). Aber doch sind andererseits auch wiederum alle Kräfte des Menschen von dem Willen abhängig, sofern das Wollen allen übrigen Thätigkeiten vorangehen muß, wenn diese die ihnen eigenthümliche Bewegung beginnen sollen; denn was der Mensch nicht will, das thut er auch nicht. Und in dieser Beziehung sind alle anderen Kräfte im Menschen nur Diener des Willens [2]). — Nimmt man nun alle Momente, die im Menschen sich vorfinden, zusammen, so lassen sich diese sämmtlich auf die Zehnzahl reduciren. Wir finden nämlich im Menschen die fünf Sinne, das Vermögen der Sprache, die Zeugungskraft, den Lebensgeist des Fleisches, das *ἡγεμονικον* der Seele, und endlich den göttlichen Geist, der durch den Glauben in die Seele sich eingießt, und ihr eine höhere Signatur aufdrückt [3]). — Die Seele entsteht nicht auf dem Wege der Zeugung, sondern wird von außen in den Leib eingesenkt [4]); indem sie aber mit demselben sich verbindet, bewirkt sie in ihrem irrationalen Theile und durch denselben als organisirendes Princip die Formation des Leibes, und ist so die Ursache der Entstehung und Ausbildung des letzteren [5]), weshalb man mit Recht sagen kann,

---

αὐξεται. και δη και προς τας πραξεις δια τουτου πορευεται τα κατ' ἐννοιαν τε και διανοιαν· και ἐπειδαν κρατῃ των ἐπιθυμιων, βασιλευει το ἡγεμονικον. το οὐν, οὐκ ἐπιθυμησεις, οὐ δουλευσεις, φησι, τῳ σαρκικῳ πνευματι, ἀλλα ἀρξεις αὐτου· ἐπει ἡ σαρξ ἐπιθυμει κατα του πνευματος, και εἰς το παρα φυσιν ἀτακτειν ἐπανισταται· και το πνευμα κατα της σαρκος, εἰς την κατα φυσιν του ἀνθρωπου διεξαγωγην ἐπικρατει. —

[1]) Strom. l. 6, c. 8, p. 254. *ἀμφω γαρ δυναμεις της ψυχης, γνωσις τε και ὁρμη. εὑρισκεται δ' ἡ ὁρμη μετα τινα συνκαταθεσιν κινησις οὐσα. ὁ γαρ ὁρμησας εἰς τινα πραξιν, προτερον την γνωσιν της πραξεως λαμβανει, δευτερον δε, την ὁρμην... κ. τ. λ.* — [2]) Strom. l. 2, c. 17, p. 304. — [3]) Strom. l. 6, c. 16, p. 332 seqq. *ἐστι δε και δεκας τις περι τον ἀνθρωπον αὐτον, τα τε αἰσθητηρια πεντε και το φωνητικον, και το σπερματικον· και τουτο δη ὀγδοον το κατα την πλασιν πνευματικον· ἐννατον δε, το ἡγεμονικον της ψυχες, και δεκατον το δια της πιστεως προσγινομενον ἁγιου πνευματος χαρακτηριστικον ἰδιωμα.* — [4]) Strom. l. 6, c. 16, p. 334. *ἐπεισκρινεται δε ἡ ψυχη, και προεισκρινεται το ἡγεμονικον, ᾡ διαλογιζομεθα, οὐ κατα την του σπερματος καταβολην γεννωμενον.* — [5]) Strom. l. 6, c. 16, p. 334 *τῃ ταξει γαρ εὐθεως γενομενος ὁ ἀνθρωπος, ἀπο των παθητικων την ἀρχην του ζῃν λαμβανει. το λογιστικον τοινυν και ἡγεμονικον αἰτιον εἰναι φαμεν της συστασεως τῳ ζωῳ· ἀλλα και τουτο το ἀλογον μερος ἐμψυχωσθαι τε και μοριον αὐτης εἰναι,* l. 7, c. 6, p. 422.

daß der Leib durch die Seele und von derselben seine Form erhält[1]), um so ihr zum Organe ihrer Thätigkeit dienen zu können[2]). —

Betrachten wir nun diese allgemeinsten psychologischen Lehrsätze des Clemens von Alexandrien näher, so läßt es sich nicht verkennen, daß dieselben vielfach an die platonisch-stoische Psychologie sich anlehnen, wie denn die Entwicklung derselben ganz in den nämlichen Formen und Ausdrücken sich bewegt, wie wir sie bei Plato und den Stoikern gefunden haben. Offenbar muß uns hier sogleich die Frage sich aufdrängen, ob Clemens von Alexandrien seinen Vorgängern bis zu dem Grade sich angeschlossen habe, daß er ebenso wie diese einen realen Unterschied zwischen dem vernünftigen und unvernünftigen Theil der Seele annahm. Man muß es gestehen, die Ausdrücke, deren Clemens sich bedient, lauten in dieser Beziehung sehr verfänglich. Zwei Geister begegnen uns hier im Menschen, der vernünftige und der Lebensgeist des Fleisches, zwei Seelen werden aufgeführt, die vernünftige Seele und die „*ψυχη σωματικη*," und beide werden noch dazu in einen gewissen Gegensatz zu einander gesetzt, indem der fleischliche Geist, die Fleisches-Seele gegen den Geist begehrt, und dieser gegen jene[3]). Das Gesetz Gottes soll sich in der Weise auf diese beiden Mächte im Menschen vertheilen, daß die Gesetze der zweiten Gesetzestafel auf das *πνευμα σαρκικον*, die der ersten dagegen auf das *ἡγεμονικον* im Menschen sich beziehen[4]). Diese Ausdrücke möchten, wie gesagt, wohl die Vermuthung rege machen, daß Clemens wirklich an eine reale Unterscheidung der zwei Theile der Seele im Menschen nach platonisch-stoischer Auffassung gedacht habe. Betrachtet man jedoch jene Ausdrücke in Verbindung mit der gesammten Lehre des Clemens, so dürfte man denn doch von jener Vermuthung wieder abstehen müssen. Abgesehen davon, daß die oben ausgeführte psychologische Lehre in den Schriften des Clemens vereinzelnt dasteht, da sonst allenthalben nur von Leib und Seele die Rede ist[5]), und der Grund der Existenz des ersteren ganz und ausschließlich in die Seele gelegt wird, so fehlen bei Clemens die nothwendigen Voraussetzungen einer solchen dualistischen Psychologie gänzlich. Bekanntlich gründet sich die reale Unterscheidung zwischen der vernünftigen und unvernünftigen Seele bei Plato auf das Princip des kosmischen Dualismus; bei den Stoikern dagegen auf die materielle Natur der Seele, die eine reale Zusammensetzung derselben aus mehreren Theilen involvirt. Bei

---

1) Strom. l. 4, c. 23, p. 646. — 2) Strom. l. 6, c. 18, p. 370. — 3) Strom. l. 7, c. 12, p. 494 seqq. *ἀλλα και της σωματικης ψυχης κατεξανισταται, στομιον ἐμβαλων ἀφηνιαζοντι τῳ ἀλογῳ πνευματι· ὁτι ἡ σαρξ ἐπιθυμει κατα του πνευματος.* l. 6, c. 16. p. 332 seqq. — 4) Strom. l. 6, c. 16, p. 336. *εἰκοτως τοινυν αἱ δυο πλακες τοις δισσοις πνευμασι τας δεδομενας ἐντολας, τῳ τε πλασθεντι, τῳ τε ἡγεμονικῳ… κ. τ. λ.* — 5) Strom. l. 4. c. 3, p. 508. — Cohort. ad gent. c. 1, p. 10. —

Clemens nun findet sich keine dieser Voraussetzungen, und darum sind wir wohl berechtigt auch seine psychologische Lehre im christlichen Sinne zu interpretiren, und die von ihm ausgeschiedenen zwei Theile der Seele als bloße verschiedene Kräfte und Wirkungsweisen der Einen Seele zu fassen, deren wechselseitige Entgegensetzung nicht als eine wesentliche zu fassen ist, sondern nur als eine solche, die, der Lehre des Christenthums gemäß, der Sündenfall des Menschen nach sich gezogen hat. Mit dieser Erklärung harmonirt denn auch die oben erwähnte Behauptung des Clemens, daß die Seele das formale Princip des Leibes sei, ein Lehrsatz, der in der entgegengesetzten Voraussetzung offenbar keinen Sinn mehr haben könnte. — Aber freilich können und wollen wir nicht in Abrede stellen, daß Clemens in seinen psychologischen Bestimmungen den Begriffen und Anschauungen der griechischen Philosophie wohl einen zu großen Spielraum gewährt hat, woraus sich dann selbstverständlich eine gewisse schwankende Haltung seiner psychologischen Lehre ergeben mußte, die ein endgültiges Urtheil über dieselbe schwieriger macht, als wünschenswerth sein möchte. Hat sich ja Clemens auch insofern den Stoikern angeschlossen, als er der Seele ihren Sitz in der Brust anwies[1]), — eine Auffassung, die wohl in der stoischen Lehre erklärbar ist, bei Clemens aber gar nicht zu seinen anderweitigen psychologischen Bestimmungen passen will. Wir werden die gleiche Bemerkung noch öfters im Verlaufe der Lehre des Clemens machen können. —

§. 62.

In Bezug auf das Erkenntnißvermögen des Menschen unterscheidet Clemens zwischen Sinn und Vernunft, und weist jenem als Erkenntnißobjekt das Sinnliche, dieser dagegen das Uebersinnliche an[2]), wobei er jedoch ebenso, wie Aristoteles und Philo, zwischen Sinn und Vernunft noch ein drittes vermittelndes Vermögen einschiebt, nämlich das discursive Vermögen, — den Verstand, *λογος*[3]). — Die Vernunft steht ihm in der innigsten Verbindung mit dem göttlichen *λογος*. Wenn die Vernunft das höhere Auge der Seele ist[4]), so ist der *λογος* die Sonne, deren Licht auf jenes Auge fällt, um ihm das Uebersinnliche und Göttliche sichtbar und erkennbar zu machen[5]). Und da auch in der Schöpfung der Logos sich offenbart, so

---

1) Strom. l. 5, c. 6, p. 52. — 2) Strom. l. 6, c. 1, p. 178 seqq. c. 16, p. 336. Vgl. l. 2, c. 4, p. 232. — 3) Strom. l. 2, c. 11, p. 276. — 4) Strom. l. 3, c. 5, p. 428. — 5) Paedag. l. 1, c. 9, p. 300. Cohort. ad gent. c. 6, p. 114 *ὁ λογος ἐστιν ἡλιος ψυχης, δι'οὑ μονου ἐνδον ἀνατειλαντος ἐν τῳ βαθει του νου, και του νοος αὐτου καταυγαζεται το ὀμμα... κ. τ. λ.* c. 9, p. 138. *φως δε ὁ λογος ἀνθρωποις, δἰ οὑ καταυγαζομεθα τον θεον.*

ist uns durch den λογος in jeder Richtung die Erkenntniß der Wahrheit ermöglicht und vermittelt. Und darum haben durch ihn auch die Griechen, wenigstens theilweise, die Wahrheit erkannt [1]), weshalb die griechische Philosophie nicht, wie manche sagen, vom Teufel stammt, sondern ein Funke des göttlichen Logos ist [2]). Clemens wird nicht müde, die Philosophie auf dieser ebenerwähnten Grundlage gegen die Angriffe ihrer Gegner zu vertheidigen, und der Gedankenkreis, in welchem er sich hier bewegt, ist der nämliche, wie wir ihn bereits bei Justin gefunden haben. Auch die Philosophie der Griechen war ein Werk der göttlichen Vorsehung [3]), sie war ein Geschenk Gottes [4]), das der Logos den Griechen ebenso zugetheilt hat, wie den Juden das Gesetz, zur Vorbereitung nämlich auf Christus den Erlöser [5]). Sie war deshalb sogar rechtfertigend für die Heiden [6]), sofern diejenigen, welche in der vorchristlichen Zeit nach den Gesetzen der Vernunft lebten, vor Gott gerecht waren [7]), weil eben ihr Leben im Einklang stand mit den Gesetzen des göttlichen Logos, der in ihrer Vernunft sich offenbarte. Und darum ist die Philosophie auch nach der Erscheinung des Erlösers nicht schlechterdings zu verwerfen; sie ist vielmehr eine Vorschule für die christliche Gnosis, und ist so, wie alles Uebrige, der christlichen Erkenntniß dienstbar [8]), auf welche letztere natürlicherweise auch sie bezogen werden muß [9]). Aber freilich haben die Griechen in ihrer Philosophie die Wahrheit nur stückweise erkannt [10]), während diese im Christenthume in ihrer ganzen Fülle erschienen ist; und außerdem haben sie dasjenige, was sie lehrten, durchaus nicht aus sich allein geschöpft, vielmehr sind sie alle bei den alten Hebräern, deren heil. Schriften weit älter sind, als alle griechischen Philosopheme [11]), in die Schule gegangen [12]), wobei sie dann wohl unehrlich genug waren, dasjenige als ihr Eigenthum und als ihre eigene Erfindung hinzustellen, was sie zuletzt doch nur von den Hebräern gelernt hatten. — So zieht also auch Clemens, ebenso, wie vor ihm schon Justinus es gethan hatte, die antike Philosophie in den Bereich des göttlichen Erlösungsplanes herein, und kehrt, ohne das viele Irrthümliche in derselben zu verkennen, die freundliche Seite derselben hervor. Und das dürfte wohl auch der Grund davon sein, daß er, wie wir bereits an Einem Beispiele gesehen haben, im Anschluß an die Ideen und

---

1) Strom. l. 1, c. 13, p. 72 seqq. — 2) Strom. l. 1, c. 5, p. 34. c. 7, p. 46 seqq. Coh. ad gent. c. 7, p. 122. — 3) Strom. l. 1, c. 1, p. 24. c. 5, p. 34. — 4) Strom. l. 1, c. 2, p. 26. c. 7, p. 46. — 5) Strom. l. 6, c. 7, p. 246. c. 8, p. 252. c. 17, p. 356. 364. l. 4, c. 16, p. 594. — 6) Strom. l. 1, c. 20, p. 124. — 7) Strom. l. 6, c. 6, p. 230. — 8) Strom. l. 1, c. 5, p. 40 seqq. c. 20, p. 122. l. 6, c. 8, p. 246. 252. c. 11, p. 272 seqq. — 9) Strom. l. 1, c. 9, p. 56. c. 5, p. 37 seqq. — 10) Strom. l. 1, c. 13, p. 72 seqq. — 11) Strom. l. 1, c. 21, p. 126 seqq. c. 15, p. 83. — 12) Strom. l. 1, c. 17, p. 108.

Grundsätze der antiken Philosophie weiter ging, als billig sein möchte. Der Grundsatz ist wahr, allein die Anwendung desselben dürfte bei Clemens in manchen Punkten als zu weit ausgreifend erscheinen. —

Wenden wir uns vom Erkenntniß- zum Willensvermögen des Menschen, so hält Clemens, den gnostischen Nothwendigkeitstheorien gegenüber, mit aller Entschiedenheit an der Freiheit des menschlichen Willens fest, und die Folgen, die er hieraus ableitet, sind ein neuer Beweis dafür, daß die Fundamentalbestimmungen seiner Psychologie, wie wir sie oben aufgeführt haben, nicht in platonisch-stoischer Weise gefaßt werden dürfen. Der Mensch besitzt als wesentliches Attribut die Freiheit; — dieser Grundsatz kann durchaus keinem Zweifel unterliegen; denn ohne Freiheit wäre ja weder Lohn noch Strafe, weder Lob noch Tadel, weder Verdienst noch Schuld möglich [1]). Diese Freiheit ist einer der größten Vorzüge des Menschen; denn sie entzieht ihn der drückenden Bürde der Nothwendigkeit, und legt sein Thun und Lassen in seine eigene Hand [2]). Deshalb ist es unsere Pflicht, Gott zu preisen für den hohen Vorzug, den er uns in der Freiheit zugetheilt hat [3]). Aber eben weil wir frei sind, liegt es auch in unserer Macht, das Gute oder das Böse zu wählen [4]), und gerade von dieser Wahl hängt das Gute und das Böse in unseren Handlungen ab: Nicht das Fleisch als solches ist der Grund des Bösen; denn es ist nicht von Natur aus böse, wie die Häresie lehrt [5]); der Grund des Bösen wie des Guten ist vielmehr nur in der Freiheit des Menschen zu suchen [6]); in sich selbst hat das Böse keine Substanz [7]). — Es ist leicht ersichtlich, daß eine solche Lehre von dem Wesen und von dem Ursprunge des Bösen die trichotomistische Auffassung des Wesens des Menschen gänzlich ausschließen müsse. Aber freilich vermischen sich mit diesen vollkommen wahren und berechtigten Grundsätzen andererseits auch wieder Ausdrücke, die den dualistischen Systemen des Alterthums entlehnt sind, und demnach minder in das Ganze der vorliegenden Lehre passen. So wird der Körper in platonischer Weise als das Grab der Seele bezeichnet [8]), und die Befreiung der Seele von demselben als die Hauptpflicht des christlichen Gnostikers, und als das wahre Opfer hingestellt [9]). So nennt Clemens ferner die Lust mit Philo die Metropole des Bösen [10]), und behauptet, daß der erste Mensch

[1]) Strom. l. 1, c. 17, p. 104. — [2]) Quis div. salv. c. 40. — [3]) Strom. l. 3, c. 5, p. 424. — [4]) Strom. l. 2, c. 15, p. 296. — [5]) Strom. l. 4, c. 14, p. 590. *ἀντιδικος δε, οὐ το σωμα, ἀλλ' ὁ διαβολος* c. 26. p. 660: *οὐ κακον φυσει το σωμα.* — [6]) Strom. l. 1, c. 17, p. 104. p. 106 *ἐξ ἀποστασεως ἑκουσιου φυεισα κακια.* — [7]) Strom. l. 4, c. 13, p. 588, *ἀμελει το ἁμαρτανειν ἐνεργειᾳ κειται, οὐκ οὐσιᾳ ... κ. τ. λ.* — [8]) Strom. l. 3, c. 11, p. 460. — [9]) Strom. l. 5, c. 11, p. 88. c. 14, p. 138. — [10]) Strom. l. 7, c. 6, p. 424. *μετροπολις κακιας ἡδονη.* —

im Paradiese gefallen sei durch eben diese Lust[1]). — Wir wollen nicht sagen, daß diese und andere Ausdrücke ähnlicher Art nicht im christlichen Sinne erklärt werden könnten, und in der Lehre des Clemens auch in dieser Weise erklärt werden müßten: es soll sich hiedurch nur unsere früher aufgestellte Behauptung auf's Neue bestätigen, daß nämlich Clemens den Begriffen und Anschauungen der antiken Philosophie in seiner eigenen speculativen Lehre einen vielleicht zu ausgebreiteten Spielraum gewährt habe. —

§. 63.

Die bisher dargestellten psychologischen Grundsätze sind nun aber bei Clemens blos die Grundlagen, die er sich zur Entwicklung der Idee des christlichen Gnostikers unterbreitet, und die Darlegung dieser letztern Idee nach allen ihren Momenten und Beziehungen ist bekanntlich das Hauptziel, das Clemens im Gegensatze zur falschen Gnosis sich vorgesteckt hatte. Da er jedoch in diesem Gnostiker nur den erlösten Menschen nach seiner ganzen Vollkommenheit schildert, die dieser seiner Idee gemäß erreichen kann und erreichen soll, so ist es unsere Aufgabe, auf diese Schilderung hier des Näheren einzugehen. Die christliche Gnosis gründet nach Clemens im Glauben an die Wahrheit des Christenthums, wie sie von der Kirche getragen und gelehrt wird, und wer daher die kirchliche Tradition verläßt, hört eben dadurch auf, ein Mann Gottes zu sein[2]). Der Weg zur Wahrheit, oder vielmehr zur tieferen Erkenntniß der Wahrheit ist somit der Glaube[3]), und wie die Grundlage, so ist er auch im weiteren Fortgange der Erkenntniß das Criterium der letztern[4]). Der Glaube ist zwar selbst an und für sich schon nicht ohne Erkenntniß; allein diese Erkenntniß, mit welcher der Glaube verbunden ist, bildet nur die Voraussetzung zu jener höheren Erkenntniß, die als christliche Gnosis zu bezeichnen ist[5]). In dieser Beziehung stellt Clemens den Glauben parallel mit der *προληψις* der Stoiker und Epicuräer; denn wie nach der Lehre der letzteren ohne die *προληψις* eine Erkenntniß und ein Fortschreiten in der Erkenntniß nicht möglich ist, so verhält es sich in analoger Weise auch mit dem Glauben. So ist der Glaube, als die Voraus-

---

[1]) Cohort. ad gent. c. 11, p. 174. — [2]) Strom. l. 7, c. 16, p. 520. Vgl. l. 6, c. 15, p. 222. — [3]) Strom. l. 2, c. 6, p. 254. *Ὡς δ' ἀνευ των τεσσαρων στοιχειων οὐκ ἐστι ζην, οὐδ' ἀνευ πιστεως γνωσιν ἐπακολουθησαι. αὑτη τοινυν κρηπις ἀληθειας.* c. 11, p. 278, l. 5, c. 1, p. 4 seqq. l. 7, c. 10, p. 456 seqq. — [4]) Strom. l. 2, c. 4, p. 234. *Κυριωτερον οὐν της ἐπιστημης ἡ πιστις, και ἐστιν αὑτης κριτηριον.* — [5]) Strom. l. 2, c. 4, p. 236 *πιστη τοινυν ἡ γνωσις, γνωστη δε ἡ πιστις, θειᾳ τινι ἀκολουθιᾳ τε και ἀντακολουθιᾳ γινεται.* — l. 5, c. 1, p. 4. *οὐτε ἡ γνωσις ἀνευ πιστεως, οὐθ' ἡ πιστις ἀνευ γνωσεως.*

setzung der Gnosis, die freie Annahme dessen, was nicht gesehen wird, um dann auf dieser Grundlage zum höheren Wissen des Geglaubten sich erheben zu können [1]); und er ist, eben als Voraussetzung der Gnosis, dem christlichen Gnostiker so nothwendig, wie dem Körper zur Erhaltung des Lebens der Athem [2]). — Mit dem Glauben verbindet sich aber als Vorbereitung zur höheren Gnosis auch noch die Philosophie, und zwar sowohl in Bezug auf diejenigen, welche erst zum Christenthum bekehrt werden sollen, als auch in Bezug auf diejenigen, welche bereits gläubig sind. Erstere bereitet sie zum Glauben vor, und macht sie empfänglich für denselben [3]), die letztern dagegen macht sie tüchtig zu höherer Denkthätigkeit, und bereitet sie so vor zu jener höhern Erhebung des Denkens und Erkennens, wie sie die christliche Gnosis involvirt. —

Ist also der Glaube die Hauptvoraussetzung der christlichen Gnosis, und stellt sich demnach die letztere nur als die Vollendung des ersteren dar [4]): so liegt uns hierin dennoch erst die theoretische Seite jener Requisite vor, die Clemens zur Heranbildung des christlichen Gnostikers für nothwendig hält. Damit verbinden sich nun aber auch gewisse praktische Erfordernisse, und diese sind für den bezeichneten Zweck nicht minder nothwendig, als der Glaube. Hat nämlich der Gnostiker im Glauben den Gegenstand ergriffen, zu dessen tieferer Erkenntniß er gelangen soll, so muß sich hiemit auch die Hoffnung und die Liebe verbinden, so daß mithin, allgemein genommen, Glaube, Hoffnung und Liebe die Fundamente der höheren Gnosis sind [5]). Ist nun diese Grundlage untergebreitet, so liegt es dem Gnostiker ob, nachdem er sein früheres Leben bereut, und in der Liebe die Besserung seines Lebens bewerkstelligt hat [6]), den Kampf zu beginnen gegen die Lüste und Begierden seines Herzens, und dieselben aus sich gänzlich auszutilgen [7]). Es reicht nicht hin, dieselben blos zu mäßigen; er muß gänzlich von ihnen frei zu werden suchen; denn nur so kann er das praktische Ziel der Gnosis, die Apathie, erreichen [8]). Auf diese Weise muß der Gnostiker alle Tugenden sich eigen zu machen

---

1) Strom. l. 2, c. 2, p. 226. *πιστις δε προληψις ἑκουσιος ἐστι, θεοσεβειας συγκαταθεσις, πραγματων ἐλεγχος οὐ βλεπομενων.* c. 4, p. 234 *ἡ μεν γαρ ἐπιστημη ἑξις ἀποδεικτικη, ἡ πιστις δε, χαρις ἐξ ἀναποδεικτων εἰς το καθολου ἀναβιβαζουσα το ἁπλουν....* l. 5, c. 13, p. 110. — 2) Strom. l. 2, c. 6, p. 254. — 3) Strom. l. 7, c. 3, p. 404. — 4) Strom. l. 6, c. 18, p. 372. — 5) Strom. l. 4, c. 7, p. 550. — 6) Strom. l. 6, c. 12, p. 294. — 7) Strom. l. 2, c. 20, p. 334. *εἰ δε γαστρος και των ὑπο γαστερα κρατητεον, δηλον ὡς ἀνωθεν παρειληφαμεν παρα του Κυριου, δια του νομου την ἐπιθυμιαν ἐκκοπτειν.* — l. 3, c. 5, p. 426 seqq. l. 4, c. 6, p. 538. — 8) Strom. l. 6, c. 9, p. 260. p. 262. *ἡ καταστασις δε ἡ τοιαδε, ἀπαθειαν ἐργαζεται, οὐ μετριοπαθειαν· ἀπαθειαν δε καρπουται παντελης της ἐπιθυμιας ἐκκοπη.*

suchen, und dieses Ziel ist ihm um so leichter erreichbar, als alle Tugenden miteinander zusammenhängen, und derjenige, welcher die Eine Tugend besitzt, in ihr auch alle übrigen erlangt hat[1]). Wird so auch der Leib des Gnostikers aus einem Grabe der Seele zu einem Tempel Gottes umgewandelt[2]), so hat er hiemit alle jene Bedingungen erfüllt, welche zur höheren mystischen Erhebung des Geistes vorausgesetzt sind. — Und so steigt denn der Gnostiker endlich zur wirklichen Gnosis, d. i. zur Schauung empor[3]), und begreift in dieser Schauung alles dasjenige, was ihm vorher dunkel und unbegreiflich gewesen[4]). Er schaut Alles, was ist, was gewesen ist, und was sein wird, in seinen höchsten Gründen, wenn auch freilich diese Schauung in diesem Leben nie eine ganz vollkommene ist, sondern dieses erst dann wird, wenn der Geist in die ewige Schauung eingegangen ist, wo keine Veränderung mehr eintreten kann[5]). — Jedoch ist mit dieser Gnosis allein das Höchste noch nicht erreicht. Wenn er auch in der Gnosis das Göttliche von Angesicht zu Angesicht schaut[6]), so vollendet sich die Gnosis doch erst in der vollkommenen Liebe, welche als das höchste Ziel gnostischer Selbstvervollkommnung dasteht, und der das ewige Erbe, nämlich die ewige Ruhe in Gott verheißen ist[7]). Diese Liebe muß sich dann aber auch äußern in der Befolgung der göttlichen Gebote und der Ausübung guter Werke[8]); denn wie schon der Glaube ohne die Werke nicht selig macht[9]), so ist auch die Liebe nichts ohne die Werke, und diese müssen daher der Gnosis folgen, wie der Schatten dem Körper[10]). Dafür sind dann aber auch diese Werke wahrhaft vollkommene Werke (*κατορϑωματα*), während die Werke der einfachen Gläu-

---

1) Strom. l. 2, c. 18, p. 308. — 2) Strom. l. 4, c. 22, p. 632. — 3) Strom. l. 5, c. 11, p. 94. 96. — 4) Strom. l. 6, c. 8, p. 254. *Αὐτικα γαρ τολμωμεν φαναι, παντων ἐπιστημονα εἶναι, και παντων περιληπτικον, βεβαιᾳ καταληψει κεχρημενον, και ἐπι των ἡμιν ἀπορων και τῳ ὀντι γνωστικων.* p. 256° *γνωσις δε αὐτο τουτο ϑεα τις ἐστι της ψυχης των ὀντων, ἠτοι τινος, ἠ τινων, τελειωϑεισα των συμπαντων* (ἐπιστημη). — 5) Strom. l. 6, c. 7, p. 246. — 6) Strom. l. 6, c. 12, p. 294. — 7) Strom. l. 6, c. 9, p. 262. l. 7, c. 10, p. 458. *και τα μεν ἀκρα, οὐ διδασκεται, ἡ τε ἀρχη και το τελος· πιστις λεγω και ἀγαπη.... τῃ μεν πιστει ἡ γνωσις, τῃ δε γνωσει, ἡ ἀγαπη, τῃ ἀγαπῃ δε ἡ κληρονομια.* p. 460. — 8) Strom. l. 2, c. 19, p. 326. *Οὑτος ἐστιν ὁ κατ' εἰκονα και ὁμοιωσιν ὁ γνωστικος, ὁ μιμουμενος τον ϑεον καϑοσον οἱοντε, μηδεν παραλιπων των εἰς την ἐνδεχομενην ὁμοιωσιν· ἐγκρατευομενος, ὑπομενων, δικαιως βιους, βασιλευων των παϑων, μεταδιδους, ὡν ἐχει, ὡς οἱος τε ἐστιν εὐεργετων και λογῳ, και ἐργῳ* l. 6, c. 5, p. 224. c. 6, p. 226. — 9) Strom. l. 6, c. 14, p. 302. — 10) Strom. l. 7, c. 12, p. 500. *ἑπεται γαρ τα ἐργα τῃ γνωσει, ὡς τῳ σωματι ἡ σκια.*

digen einen sehr untergeordneten Charakter haben, und nur unter die Categorie der *μεσαι πραξεις* subsumirt werden können [1]). —

§. 64.

Das wesentlichste Merkmal des Gnostikers ist mithin der bisher entwickelten Schilderung zufolge, die *ἀπαθεια*, jenes absolute Freisein von allen leidenden Stimmungen und Zuständen der Seele, wie sie durch die Ausrottung aller Begierden und Neigungen bedingt ist [2]). So ist er schlechterdings frei von allen Affekten und Gemüthsbewegungen, und kann ihn nichts erschüttern in seiner erhabenen Ruhe, möge geschehen, was da wolle [3]). Nur jene Affektionen finden Eingang in ihn, welche zur Erhaltung des Lebens unumgänglich nothwendig sind, wie Hunger, Durst, u. dgl. [4]), weshalb er diesen Affekten auch nur insoweit willfahren darf, als es zur Erhaltung des leiblichen Lebens unumgänglich nothwendig ist [5]). Der Gnostiker ist in dieser seiner unerschütterlichen Gemüthsruhe, in dieser seiner Apathie, nicht blos den Engeln gleich [6]), sondern er ist auch Christo ähnlich; denn Christus ist das Ideal der Vollkommenheit, dem der Gnostiker nachzustreben hat [7]), wenn er auch nie jenen Grad der Vollkommenheit erringen kann, wie wir ihn in Christus finden. War ja Christus selbst von jenen Affekten frei, welchen der Gnostiker ausnahmsweise nothwendig unterworfen ist; denn er aß und trank nicht deshalb, weil er etwa der Speise und des Trankes bedurfte, sondern nur, um Zeugniß zu geben von der Wirklichkeit und Wahrheit seiner körperlichen Natur [8]). — Wenn nun aber der Gnostiker von allen Neigungen und Begierden frei ist, so bedarf er auch nicht mehr jener Tugenden, die sich auf die Mäßigung und Reglung jener Neigungen und Begierden beziehen; er ist daher auch über diese erhaben [9]). In der Liebe ist er unmittelbar verbunden mit der unendlichen Schönheit, und es ist deshalb nichts mehr, was er außerdem noch verlangen möchte [10]). Die Gnosis

---

1) Strom. l. 6, c. 14, p. 304. — 2) Strom. l. 4, c. 22, p. 632. *οὐκ ἐγκρατης οὑτος (ὁ γνωστικος) ἐτι, ἀλλ' ἐν ἑξει γεγονεν ἀπαθειας*. c. 23, p. 640 seqq. l. 7, c. 14, p. 502. — 3) Strom. l. 4, c. 7, p. 550 seqq. — 4) Strom. l. 6, c. 9, p. 256. — 5) Strom. l. 6, c. 9, p. 264. — 6) Strom. l. 6, c. 13, p. 298. — 7) Strom. l. 6, c. 9, p. 258 seqq. l. 7, c. 12, pag. 482 seqq. — Paedag. l. 1, c. 2, p. 200. — 8) Strom. l. 6, c. 9, p. 258. *ἐφαγεν γαρ (ὁ σωτηρ) οὐ δια το σωμα, δυναμει συνεχομενον ἁγιᾳ· ἀλλ' ὡς μη τους συνοντας ἀλλως περι αὐτου φρονειν ὑπεισελθοι· ὡσπερ ἀμελει ὑστερον δοκησει τινες αὐτον πεφανερωσθαι ὑπελαβον· αὐτος δε ἁπαξαπλως ἀπαθης ἠν, εἰς ὁν οὐδεν παρεισδυεται κινημα παθητικον, οὐτε ἡδονη, οὐτε λυπη*. — 9) Strom. l. 6, c. 9, p. 258 seqq. p. 264. — 10) Strom. l. 6, c. 9, p. 260 seqq. *ὁ δ' ἐν οἱς ἐσται δι' ἀγαπης ἠδη γενομενος, την*

ist ein so hohes Gut, daß der Gnostiker sie sogar dem ewigen Heile vorzöge, wenn beide überhaupt trennbar wären, was freilich nicht der Fall ist [1]). Seine Liebe ist von der Art, daß er weder aus Furcht vor der Strafe, noch wegen irgend welcher Hoffnung auf Belohnung das Gute thut, sondern einzig und allein um der Liebe Gottes, und des Guten selbst willen [2]). Selbst wenn er wüßte, daß er keine Strafe für böse Handlungen zu gewärtigen hätte, — was freilich nicht möglich ist, — so würde er solche Handlungen dennoch nicht vollbringen, blos aus dem Grunde, weil sie gegen die rechte Vernunft, weil sie böse sind [3]). Nicht Furcht, nicht Hoffnung, nicht irgend welcher Genuß bildet das Motiv seines Thuns und Lassens, sondern nur die reine Liebe Gottes [4]). Der Gnostiker erhebt sich sohin in der gnostischen Apathie zu einer Art von Göttlichkeit; denn indem er Gott, der wesentlich leidens- und leidenschaftslos (*απαθης*) ist, nach Kräften nachahmt, wird er ebenfalls eine Art göttlichen Wesens [5]), das sich selbst genügt, und nicht mehr die Gnosis besitzt, sondern in gewissem Sinne diese selbst ist, also mit dem Objekte der Schauung sich gewissermaßen identificirt [6]). So steht der Gnostiker auf der Spitze menschlicher Vollkommenheit, und von ihm kann

---

ἐλπιδα προειληφως δια της γνωσεως, οὐδε ὀρεγεται τινος, ἐχων, ὡς οἱον τε, αὐτο το ὀρεκτον.... οὐδ' ἀρα ζηλωσει ἐξομοιωθηναι τοις καλοις εἰναι, δι' ἀγαπης ἐχων του καλλους. — 1) Strom. l. 4, c. 22, p. 630 seqq. *εἰ γουν τις καθ' ὑποθεσιν προθειη τῳ γνωστικῳ, ποτερον ἑλεσθαι βουλοιτο, την γνωσιν του θεου, ἡ την σωτηριαν την αἰωνιον· εἰη δε ταυτα κεχωρισμενα, παντος μαλλον ἐν ταυτοτητι ὀντα· οὐδε καθοσιουν διστασας, ἑλοιτ' ἀν την γνωσιν του θεου· δι' αὐτην αἱρετην κρινας εἰναι την ἐπαναβεβηκυιαν της πιστεως δι ἀγαπην εἰς γνωσιν ἰδιοτητα... κ. τ. λ.* — 2) Strom. l. 4, c. 22, p. 630. *μονη δ' ἡ δι ἀγαπην εὐποιια, ἡ δι' αὐτο το καλον αἱρετη τῳ γνωστικῳ.* l. 7, c. 11, p. 474. — 3) Strom. l. 4, c. 22, p. 640. *ὁθεν οὐδ' εἰ καθ' ὑποθεσιν ἐξουσιαν λαβοι παρα του θεου πραττειν τα ἀπηγορευμενα, ἀτιμωρητος τε ὠν· οὐδ' εἰ και μισθον τα μακαρων ἀγαθα ληψεσθαι ἐπι τοισδε ἐπαγγελιαν προσλαβοι· ἀλλ' εἰ και λησεσθαι τον θεον ἐφ' οἱς πραττει πεισθειη· ὁπερ ἀδυνατον· πραξαι τι παρα τον λογον τον ὀρθον ἐθελησαι ποτ' ἀν, το ὀντως καλον και αἱρετον ἐξ ἑαυτου και ταυτῃ ἀγαπητον εἰναι ἁπαξ ἑλομενος.* — 4) Strom. l. 4, c. 22, p. 640. l. 7, c. 12, p. 480. — 5) Strom. l. 7, c. 3, p. 396. *ἐξομοιουμενος Θεῳ ὁ γνωστικος τῳ φυσει το ἀπαθες κεκτημενῳ το ἐξ ἀσκησεως εἰς ἀπαθειαν συνεσταλμενον, ὡς ἐνι μαλιστα ἐξομοιων.* l. 4, c. 23, p. 644. *τουτῳ δυνατον τῳ τροπῳ, τον γνωστικον ἠδη γενεσθαι θεον.* p. 646. *δι' ἀπαθειαν θεουμενος . . .* — 6) Strom. l. 4, c. 6, p. 538. *ὁταν τοινυν ἐνδιατριψῃ τῃ θεωριᾳ, τῳ θεῳ καθαρως ὁμιλων, ὁ γνωστικως μετεχων της ἁγιας ποιοτητος, προσεχεστερον ἐν ἑξει γινεται ταυτοτητος ἀπαθους· ὡς μηκετι ἐπιστημην ἐχειν, και γνωσιν κεκτησθαι, ἐπιστημην δε εἰναι και γνωσιν.*

man daher mit Recht sagen, daß er allein der wahre Presbyter sei, nicht etwa derjenige, welcher von Menschen hiezu gewählt wird [1]). —

Man sieht, diese Schilderung des Gnostikers hat einen ziemlich starken stoischen Anstrich: man glaubt einen christianisirten stoischen Weisen vor sich zu haben. So wahr auch Manches in dieser Schilderung ist, so können wir doch auch Vieles in derselben wenigst nicht von einer gewissen Uebertriebenheit freisprechen. So ist die gnostische Apathie des Clemens in der That nicht christlich, und wenn er alle Affecte und Bewegungen des menschlichen Herzens mit der Wurzel ausgerottet wissen will, so wäre dieses nicht blos ein völlig unnatürliches Unterfangen, sondern es müßte die erwähnte Behauptung zuletzt wiederum zur Annahme führen, daß jene Affecte und Bewegungen, welche dem sinnlichen Theile des Menschen angehören, etwas an sich Böses seien, wie denn auch Clemens wirklich die Behauptung aufstellt, daß dem *πνευμα κυριον* im Menschen die guten Handlungen, dem *πνευμα ἡττον* dagegen, das offenbar kein anderes ist, als das *πνευμα σαρκικον*, alles böse Gelüste, und alle sündhaften Handlungen zuzuschreiben seien. Der Einfluß der heidnisch=dualistischen Philosophie macht sich bei Clemens allenthalben geltend, so sehr auch die Grundprincipien seiner Lehre dieser entgegengesetzt sind, und wir haben daher gewiß nicht Unrecht, wenn wir auch dieses Moment unserer Beurtheilung seiner Lehre zu Grunde legen. — Ueber die Annahme einer völlig uneigennützigen Liebe wollen wir zwar dem Clemens keinen Vorwurf machen; allein wir können nicht unterlassen, zu erwähnen, daß dieselbe bei ihm gar sehr in die Idee einer stoischen Selbstgenügsamkeit hinüberspielt, abgesehen davon, daß sie bei Clemens nicht auf einzelne Regungen des menschlichen Herzens beschränkt ist, sondern als ein constanter habitus des Gnostikers erscheint, eine Auffassung, in welcher sie offenbar dem christlichen Bewußtsein als eine monströse Unnatur erscheinen muß. — Daß Clemens die Erreichung der gnostischen Vollkommenheit nicht jedem einzelnen Gläubigen als Lebensaufgabe vorstellt [2]), können wir natürlich nur billigen, aber daß er die gnostische Erkenntniß als eine Art Geheimlehre bezeichnet, die von den Aposteln her auf dem Wege der Tradition durch die Kette einiger weniger Gnostiker sich fortgeerbt habe [3]), ist offenbar eine Behauptung, die mit den Grundsätzen der falschen Gnosis vollkommen parallel steht, wenn auch Clemens wohl die erwähnte Behauptung nicht im Sinne der falschen Gnosis verstand, denn sonst hätte er andererseits nicht so entschieden auf das Festhalten an der kirchlichen Lehre und Tradition dringen können. — Daß die letzterwähnte Ansicht von dem wahren Presbyterium ebenfalls auf einer Ausschreitung beruht, ist klar, und wir brauchen uns darum über dieselbe nicht weiter zu verbreiten. —

---

[1]) Strom. l. 6, c. 13, p. 300. — [2]) Strom. l. 6, c. 15, p. 316. *οὐ γαρ παντων ἡ γνωσις*. l. 7, c. 16, p. 534. — [3]) Strom. l. 6, c. 7, p. 246.

§. 65.

Alle gnostische Selbstvervollkommnung und alle Erhebung des Geistes zur Contemplation hängt aber nach der Lehre des Clemens von Christus ab. Durch ihn allein vermag sich der Mensch zur Schauung emporzuheben, und hat er dann in dieser Schauung die ewigen Ideen und Musterbilder der Dinge erkannt, so vermag er von diesem Standpunkte aus dann auch das Irdische nach jenen Ideen zu beurtheilen, und seine Handlungen nach den in jenen gelegenen Gesetzen zu ordnen [1]). Dieses gilt nicht blos insoferne, als der Logos das innere Licht der Seele ist, sondern es gilt auch von der äußeren Offenbarung desselben, und von der Gnade, die aus seiner Erlösung uns zuströmt. Wenn nämlich dem Menschen überhaupt die Tugend nicht von Natur aus innewohnt, sondern nur die Fähigkeit, sich dieselbe durch freie Uebung zu erwerben [2]), so gilt dieses auch von dem erstgeschaffenen Menschen [3]). Dieser jedoch hat sich die Vollkommenheit, zu der er bestimmt war, nicht errungen, sondern hat gesündigt [4]). So ist die Sünde und der Tod in die Welt gekommen, und hat sich wie ein trübes Verhängniß über die Menschheit gelagert. Aber Gott, dessen Natur es ist, wohlzuthun [5]), und von dem aller Haß und alle Rache fern ist [6]), hat zur Erlösung des menschlichen Geschlechtes den Logos in die Welt gesendet. Dieser, der wahre Sohn Gottes, hat die menschliche Natur in ihrer vollen Integrität angenommen; er ist somit wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich [7]). Die Absicht, in welcher er in die Welt kam, war nicht blos, die Sünde zu tilgen, und den Tod zu überwinden, um so dem Menschen den Eintritt in den Himmel wieder zu eröffnen [8]), sondern auch den Menschen auf der Erde sowohl, als auch den Seelen in der Unterwelt das Evangelium zu predigen, und ihnen so die durch eigene Schuld verlorene Wahrheit wieder zurückzustellen [9]). Und darum hat er, nachdem er seine Lehre verkündet, den Tod am Kreuze erlitten, und ist dann in die Unterwelt hinabgestiegen, wo seiner die Seelen derjenigen harrten, die bereits vor seiner Erscheinung im Fleische hingegangen waren; und nachdem er auch ihnen das Evangelium gepredigt hatte, ist er wieder zum Vater zurückgekehrt. So hat er die Erlösung vollbracht, und ist zugleich das Vorbild geworden, dem wir nachstreben sollen. Wie er sich für uns geopfert hat, so sollen auch wir uns in ihm Gott zum Opfer bringen dadurch, daß wir in Gebet und Selbstverleugnung der höhern Gnosis zustreben, und so ihn selbst nach Kräften nachzuahmen suchen [10]). Dadurch

---

[1]) Strom. l. 6, c. 9, p. 268. — [2]) Strom. l. 6, c. 11, p. 288. — [3]) Strom. l. 6, c. 12, p. 288. — [4]) Strom. l. 4, c. 23, p. 646. — [5]) Strom. l. 1, c. 17, p. 106. — [6]) Strom. l. 7, c. 2, p. 386. — [7]) Coh. ad gent. c. 1, p. 12 seqq. — [8]) Cohort. ad gent. c. 11, p. 174. — [9]) Strom. l. 6, c. 6, p. 228 seqq. 232. — [10]) Strom. l. 7, c. 3, p. 396. c. 6, p. 420 seqq.

werden wir zu Lieblingen Gottes, der in der That nur an unserm Heile sich erfreut[1]). Freilich ist, wie bereits erwähnt, die höhere Gnosis nicht für alle; selbst die Apostel haben sie nicht alle besessen[2]); aber das ist auch nicht nothwendig; denn die einfachen Gläubigen, die auf einer tiefern Stufe der Vollkommenheit stehen, gehören eben so gut zu Christus, wie die Gnostiker. — Ueberhaupt aber besteht das höchste Endziel des erlösten Menschen darin, daß er zur höchstmöglichen Verähnlichung mit dem Logos sich erhebe, und so in die Kindschaft Gottes eintrete, um in ihr ewig Gott zu verherrlichen und zu lobpreisen[3]). Wer daher dieser Aufgabe nicht genügt, vielmehr gegen das göttliche Gesetz handelt, der wählt sich selbst die Strafe, und hat dieselbe demnach nur sich allein zuzuschreiben[4]). —

Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, die Lehre des Clemens noch weiter in's Detail zu verfolgen. Es genügt, aus dem großen Reichthume von Ideen, der bei ihm sich vorfindet, das Hervorragendste, besonders so weit es auf den Menschen sich bezieht, dargestellt zu haben. Es wird sich in der Darstellung zur Genüge bestätigt haben, daß die Lehre des Clemens im Ganzen und Großen auf dem wahren christlichen Standpunkte sich aufbaut, wenn auch der Einfluß der heidnischen Philosophie manches minder Annehmbare in dieselbe gebracht hat; denn dieses wird hinreichend aufgewogen durch die Fülle wahrhaft christlicher Gedanken, denen wir in seinen Schriften begegnen. Das Streben des Clemens ging dahin, an die Ideen solcher Geister, welche dem Christenthume ferne standen, und auf ganz andern Principien fußten, anzuknüpfen, und zwar in der Absicht, um auch ihnen den Eintritt in den Bereich der christlichen Wahrheit wissenschaftlich zu ermöglichen und zu vermitteln. Und wenn er in diesem Streben manchmal zu vielleicht weiter als billig gehenden Concessionen sich herbeiließ: wer wollte sich darüber wundern? — Steht daher die speculative Lehre des Clemens auch nicht mehr auf der Höhe der Irenäischen, so hat er doch den Ruhm, daß er als der erste im Orient den Versuch machte, den Standpunkt der bloßen Apologetik zu verlassen, und der heidnischen Philosophie gegenüber eine selbstständige christliche Speculation zu schaffen. —

---

[1]) Strom. l. 7, c. 3, p. 398 *μονῃ γαρ τῃ ἡμετερᾳ σωτηριᾳ ὁ θεος ἡδεται.* — Paedag, l. 1, c. 8, p. 280. — [2]) Strom. l. 6, c. 7, p. 246. — [3]) Strom. l. 2, c. 22, p. 366 seqq. *ἡ τε προς τον λογον ὡς οἱον τε ἐξομοιωσις, τελος ἐστι, και εἰς την τελειαν υἱοθεσιαν δια του υἱου ἀποκαταστασις, δοξαζουσα ἀει τον πατερα δια του μεγαλου ἀρχιερεως, του ἀδελφους και συγκληρονομους καταξιωσαντος ἡμας εἰπειν.* — [4]) Paedag. l. 1, c. 8, p. 288 seqq.

B. Ausschreitungen auf dieser Linie in der Richtung der beiden speculativen Gegensätze.

1. Annäherung an die idealistische Lehre.

Origenes[1]).

§. 66.

Wenn wir sagen, daß die origenistische Lehre der idealistischen Lehrströmung der gegenwärtigen Periode sich zuneigt: so wollen wir dieses nicht so verstanden wissen, als ob der Standpunkt selbst, auf welchem die origenistische Lehre sich aufbaut, wesentlich der idealistische wäre; denn in diesem

---

[1]) Origenes wurde im Jahre 185 in Aegypten, wahrscheinlich in Alexandria, geboren. Seine Aeltern waren christlich, und von ihnen erhielt auch Origenes eine christliche Erziehung. Schon von frühester Jugend an offenbarten sich in dem Knaben Talent und Wißbegier, und deshalb besuchte er schon frühzeitig die Lehrvorträge der beiden Katecheten Pantänus und Klemens, welche den Grund zu seiner spätern hohen Gelehrsamkeit legten. Als unter Septimius Severus (202) die Christenverfolgung ausbrach, wurde auch sein Vater Leonidas zum Tode geschleppt: der Sohn forderte nicht blos den Vater zur Standhaftigkeit auf, sondern wollte selbst mit ihm in den Tod gehen: nur durch Verbergen aller seiner Kleider konnte es die Mutter verhindern. Eine reiche Matrone nahm nun den Origenes in ihr Haus auf. Diese hatte jedoch einen häretischen Lehrer (einen Gnostiker) im Hause. Origenes mußte dadurch vielen Versuchungen ausgesetzt sein; er besiegte sie aber, und ließ sich in keine Gemeinschaft mit dem Gnostiker ein. Gestählt durch diesen Kampf, widmete er sich nur mit um so größerem Eifer den Studien, und machte in diesen solche Fortschritte, daß er schon im 18. Jahre, und noch als Laie, Vorsteher der Katechetenschule von Alexandria wurde. Rastlos waren hier seine Bemühungen, zugleich seinem Amte zu genügen, und den Martyrern beizustehen. Der Eifer, mit welchem er die sittliche Selbstvervollkommnung sich angelegen sein ließ, trieb ihn zu einer That, welche im Angesichte der christlichen Moral sich nicht rechtfertigen läßt, — zur Selbstentmannung. Da ihn sein Amt in vielfache Berührung mit heidnischen Philosophen brachte, so machte es ihm eine genaue Kenntniß der philosophischen Systeme nöthig. Er besuchte deshalb in seinem 24. Jahre noch die Schule eines berühmten Philosophen Alexandriens, wahrscheinlich des Neuplatonikers Ammonius Sakkas, und wurde so mit der neuplatonischen Philosophie selbst, sowie mit dem Philonismus vertraut. Um das Jahr 212 reiste Origenes nach Rom, um, wie er selbst sagt, *την ἀρχαιωτατην Ῥωμαιων ἐκκλησιαν* zu sehen, kehrte jedoch bald wieder nach Alexandrien zurück, und übernahm das Katechetenamt auf's neue. Von nun an begann seine großartige exegetische Thätigkeit. Als Kaiser Carakalla im Jahre 216 nach Alexandria kam, und wegen gewisser Spottgedichte, welche auf ihn gemacht wurden, unter den

Falle müßte der Origenismus auch Rationalismus sein, was aber so wenig der Fall ist, daß Origenes ausdrücklich es ausspricht, die von Christus eingesetzte Ordnung sei diese, daß der Glaube vorausgehe, und erst dann die wissenschaftliche Untersuchung und Begründung nachfolge[1]). Denn in der göttlichen Weisheit hätte der Mensch Gott erkennen sollen; weil jedoch dieses nicht geschehen sei, so habe Gott beschlossen, durch den Glauben die Menschen zum Heile zu führen[2]). Nur dasjenige könne somit als Wahrheit angenommen werden, was in Nichts von der kirchlichen Tradition, die überall vorausgesetzt werden müsse, abweiche[3]). Wenn wir also dem Origenismus eine Hinneigung zum Idealismus zuschreiben, so wollen wir damit blos sagen, daß Origenes mehrere idealistische Lehrsätze, die als solche nur in einem idealistischen Systeme ihre volle Bedeutung haben können, und daher auch mit der christlichen Lehre sich nicht mehr vereinbaren lassen, in sein System aufgenommen habe, wobei er jedoch dieselben meistens nicht apodiktisch behauptet, sondern nur als Lehrmeinungen hinstellt, die keinen höheren Werth beanspruchen sollen, als denjenigen, welchen überhaupt Lehrmeinungen haben

---

Gelehrten daselbst ein großes Blutbad anrichtete, floh Origenes nach Palästina zu seinen Freunden, Bischof Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea, welche ihm große Ehre erwiesen, und namentlich ihn aufforderten, in ihren Kirchen öffentliche Vorträge zu halten, obschon er noch Laie war. Sein Bischof Demetrius mißbilligte dieß, und rief ihn zurück. Die Unzufriedenheit seines Bischofes steigerte sich noch mehr, als Origenes später auf einer Durchreise durch Palästina von seinen Freunden zum Priester geweiht wurde, obschon er aus einem doppelten Grunde, weil er einer andern Diöcese angehörte, und weil er sich selbst entmannt hatte, die heiligen Weihen nicht hätte empfangen sollen (Euseb. VI. 23). Dieses, und weil er wahrscheinlich mit mancher in der That falschen Lehre des Origenes (dieser hatte damals bereits sein Werk De principiis geschrieben, wie Eusebius VI, 24 sagt,) nicht einverstanden war, bewog den Bischof, eine Synode zu berufen, den Origenes auf derselben des Lehramtes für unwürdig zu erklären, und aus der alexandrinischen Kirche auszuschließen. Auf einer zweiten Synode wurde er sogar seiner priesterlichen Würde verlustig erklärt. Origenes fand eine neue Heimath in Palästina bei seinen obenerwähnten Freunden, und gründete hier eine neue Schule, aus welcher mehrere berühmte Männer hervorgingen. Er setzte seine rastlose wissenschaftliche Thätigkeit fort, unternahm noch mehrere Reisen, und wurde vielfach zu kirchlichen Verhandlungen beigezogen. Als im Jahre 249 die Decische Christenverfolgung ausbrach, wurde auch er gefänglich eingezogen. Die Mißhandlungen, welche er im Kerker erduldete, brachen seine Lebenskraft, und er starb, nachdem er wieder frei geworden, an den Folgen der erduldeten Leiden im Jahre 254 zu Tyrus im 70. Jahre seines Alters. — [1]) Origenes: Contr. Cels. l. 1, 9. 10. (Oberthür'sche Ausgabe.) — [2]) Ib. l. 1, 13. — [3]) Vgl. De princip. l. 1, prooem. 4 seqq.

können [1]). Da die Absicht, welche dem Origenes in seinen speculativen Erörterungen vorschwebte, die gleiche war, wie die seines Lehrers Clemens, so darf es uns auch hier nicht wundern, wenn auf die Richtung und auf den inneren Charakter seiner Speculation die neuplatonische Philosophie und der Philonismus einen mächtigen Einfluß ausübten, und ihn zu Ansichten führten, die nicht mehr das Gepräge des christlichen Gedankens in sich tragen. Natürlicherweise konnte er dann dieselben mit der kirchlichen Tradition nicht mehr in Einklang bringen, und da er doch die letztere in keiner Weise beeinträchtigen wollte, so konnte es nicht anders kommen, als daß er zuletzt zu einer Behauptung sich verleiten ließ, welche hart an die Grundsätze der falschen Gnosis anstreifte. Er bezeichnete nämlich, wie sein Lehrer Clemens, die höhere Erkenntniß als eine Art Geheimlehre, die nicht für alle sei, sondern nur für solche, die überhaupt eines höheren Denkens fähig wären, während dagegen das gemeine Volk auf den Glauben allein angewiesen sei [2]). Und darum könne und dürfe auch nur derjenige, welcher zuerst im Glauben die Wahrheiten des Christenthums aufgenommen und sich von der Sünde gereinigt habe, in die höheren Mysterien des Christenthums eingeführt werden [3]). Man sieht leicht, daß diese von Origenes beständig urgirte Behauptung zwar in einem wahren Sinne gefaßt werden könne, wenn nämlich vorausgesetzt wird, daß die höhere Erkenntniß nicht in Widerspruch mit der traditionellen Lehre der Kirche treten könne und dürfe; — aber da bei Origenes ein solcher Widerspruch vielfach hervortritt, so werden wir nicht Unrecht haben, wenn wir behaupten, daß dieser Grundsatz des Origenes hart an das analoge Princip der falschen Gnosis anstreift. Dazu kommt noch, daß Origenes mit Philo, von dem er überhaupt des Lobes voll ist [4]), das Streben nach allegorischer Schriftauslegung theilt, wobei er ebenso, wie dieser, in mancher Beziehung zu weit geht. Er stützt sich hiebei zwar auf den an und für sich ganz richtigen Grundsatz, daß in der hl. Schrift unmöglich Alles im wörtlichen Sinne genommen werden könne; allein wiewohl er noch beifügt, daß denn doch der Litteralsinn in den meisten Fällen aufrecht erhalten werden müsse [5]), dehnt er doch den erwähnten Grundsatz auf gar manche Gegenstände aus, die recht gut im Litteralsinne verstanden werden können und müssen [6]). So

---

1) De princ. l. 1, c. 6, 1. Quae quidem a nobis etiam cum magno metu et cautela dicuntur, discutientibus magis et pertractantibus, quam pro certo et definito statuentibus..... Nunc autem disputandi specie magis, quam definiendi, prout possumus, exercemur. l. 2, c. 8, 4. l. 3, c. 1, 17. — 2) Contr. Cels. l. 1, 9. 10. l. 4, 8. 9. l. 6, 10. Im Gegensatze zu dieser ψιλη πιστις ist dann jene höhere Erkenntniß theils γνωσις oder ἐπιστημη, theils auf höherer Stufe σοφια oder ϑεωρια, d. i. Schauen Gottes. — 3) Contr. Cels. l. 3, 58—60. — 4) Contr. Cels. l. 4, 51. — 5) De princ. l. 4, 19. — 6) De princ. l. 4, 16. — Contr. Cels. l. 4, 38—40.

hat sich Origenes, wie leicht ersichtlich ist, in seiner wissenschaftlichen Speculation in jeder Beziehung auf einen sehr gefährlichen und schlüpfrigen Standpunkt gestellt, und wenn er daher mehr als billig der idealistischen Anschauungsweise der außerchristlichen Philosophie sich zuneigt, so kann und darf uns dieses keineswegs wundern. — Bezüglich der allgemeinen noetischen Grundsätze jedoch lauten die Lehren des Origenes ganz unverfänglich, so daß es hinreicht, sie hier nur kurz zu berühren. Origenes verwirft nämlich ausdrücklich den Empirismus der Stoiker, welche alle Erkenntniß auf die Erfahrung beschränken, weil sie in Folge dessen alles Uebersinnliche und Geistige in Abrede stellen müßten [1]. Er nimmt einen wesentlichen Unterschied zwischen Sinn und Vernunft an, und während er dem Sinne das Sinnliche zutheilt, läßt er die Vernunft auf das Uebersinnliche sich beziehen [2]. Die Vernunft erkennt nicht durch das Medium eines körperlichen Organs, wie der Sinn; aber doch ist sie wieder insofern an das Sinnliche gebunden, als sie nur dadurch zur Erkenntniß des Uebersinnlichen und Göttlichen gelangen kann, daß sie von dem Sinnlichen ausgeht, und auf dieses als auf seine Grundlage sich stützt [3]. —

§. 67.

Beginnen wir nun in der Darstellung der origenistischen Lehre selbst mit den höchsten Obersätzen derselben: so ist es vor Allem die Lehre von der absoluten Einzigkeit Gottes, welche Origenes dem heidnischen Polytheismus entgegensetzt. Wie sollte die einheitliche constante Ordnung, welche wir in der Welt wahrnehmen, denkbar sein ohne die Voraussetzung eines einheitlichen Ordners [4]! Gottes Wesen selbst erheischt dessen absolute Einzigkeit. — Dieser Eine Gott nun ist eine über Alles erhabene, unaussprechliche und unbegreifliche Natur. Er ist höher als die Wahrheit und die Weisheit und das Wesen, höher als das Sein [5]. Er ist ein einfaches, unkörperliches und untheilbares, unveränderliches Wesen [6]. Wir können ihn nicht unmittelbar in seinem Wesen erschauen; — denn wie vermöchte unser schwaches Auge den Glanz seines Lichtes ertragen! — nur in seinen Werken und durch dieselben vermögen wir ihn zu erkennen [7]. Er ist weder ein Theil, noch ein Ganzes; er läßt weder ein Größeres noch ein Kleineres in sich zu; er ist unwandelbar und unendlich, alles zeitliche und räumliche Dasein ist von ihm ausgeschlossen [8]. Seine Macht ist zwar unendlich, aber umschrieben durch

[1]) C. Cels. l. 7, 37. — [2]) De princ. l. 1, c. 1, 8. l. 4, 37. — [3]) Contr. Cels. l. 7, c. 37. 46. vgl. l. 6, 20. — [4]) Ib. l. 1, 23. 21. — [5]) Ib. l. 7, 38. — De pr. l. 1, c. 3, 5 seqq. — In Joh. II, 18. — [6]) De princ. l. 1, c. 1, 1—4. 6. — [7]) Ib. l. 1, c. 1, 5. 6. — Contr. Cels. l. 6, 62. — [8]) De pr. l. 1, c. 1, 6. l. 4, 28. — C. Cels. l. 1, 23. 21. l. 4, 14. l. 6, 62. In Joh. II, 11.

seine Weisheit, Güte und Gerechtigkeit: er kann nicht gegen seinen Willen, gegen seine Natur handeln [1]). Er ist nicht blos die absolute Güte, sondern auch die absolute Gerechtigkeit: beide Eigenschaften heben sich gegenseitig nicht auf, wie die Häresie annimmt, sondern ergänzen sich vielmehr einander [2]). —

Dieser Eine Gott nun ist sich selbst ewig offenbar in seinem Sohne, welcher das vollkommene Gleichbild des Vaters, der persönliche Logos des letztern ist. Der Logos ist somit Gott aus Gott, er ist mit dem Vater gleichen Wesens, wiewohl verschieden von ihm der Persönlichkeit nach. — Es läßt sich nicht läugnen, daß der christliche Gedanke bezüglich des Wesens des Sohnes und seines Verhältnisses zum Vater für Origenes, im Ganzen und Großen genommen, allenthalben maßgebend war. Ueberall nennt Origenes den Logos Gott; überall spricht er von der Gottheit Christi [3]). Da Celsus den Christen vorwarf, daß sie sich gegen Gott versündigten, weil sie einem erst in neuerer Zeit aufgestandenen Menschen göttliche Ehre erwiesen, erwiedert ihm Origenes: „Wenn Celsus vollkommen eingedrungen wäre in das Wort: „„Ich und der Vater sind Eins,““ sowie in das andere, welches der Sohn Gottes betend gesprochen: „„So wie wir, ich und du, Eins sind,““ so hätte er nimmer auf den Gedanken kommen können, es werde ein anderer Gott, als der höchste, von uns göttlich verehrt; denn er (Christus) sagt: der Vater ist in mir, und ich bin im Vater. Sollte aber Jemand fürchten, wir neigten uns mit dieser Vorstellung auf die Seite Jener, welche läugnen, der Vater und der Sohn seien zwei verschiedene Hypostasen, so möge er nur den andern Ausspruch erwägen: „„Sie waren Ein Herz und Eine Seele,““ um sogleich zu erkennen, was er (Christus) mit dem Worte wollte: Ich und der Vater sind Eins. Wir verehren also, wie ich schon oben erklärt habe, Einen Gott, den Vater und den Sohn (*ἑνα οὐν θεον, ὡς ἀποδεδωκαμεν, τον πατερα και τον υἱον θεραπευομεν*), und so bleibt uns die ganze Stärke des Vernunftgrundes; auch verehren wir keinen Menschen, der in der neuesten Zeit erst aufgestanden, und der vorher nicht war, mit göttlicher Verehrung. Denn wir glauben an den, der gesagt hat: „„Ehe Abraham war, war ich,““ und: „„Ich bin die Wahrheit.““ Noch ist einer von uns so verschrobenen Geistes, daß er glauben könnte, die wahre Substanz sei nicht vor jenen Zeiten gewesen, in welchen Christus gewesen ist. Wir verehren daher den Vater der Wahrheit, und den Sohn als Wahrheit, welche zwei sind nach der Person, (*ὀντα δυο τῃ ὑποστασει πραγματα*), aber Eins nach der Gleichheit der Gesinnung und nach der Einheit des Willens (*ταυτοτητι του*

---

1) C. Cels. l. 3, 70. — 2) De princ. l. 2, c. 5, 1 seqq. — 3) Gott: Contr. Cels. l. 5, 66. 51. l. 7, 17. l. 3, 41. l. 8, 72. l. 1, 66. — De princ. l. 1, c. 2, 3. — Select. in Genes. 9, 6. — In Genes. 10, 6. — In Joh. I, 11. — Gottheit: Contr. Cels. l. 3, 28. l. 5, 48. — In Joh. I, 6. 30. — In Matth. XII, 6. XVII, 20.

βουληματος), so daß, wer den Sohn Gottes, welcher der Abglanz der Herrlichkeit und der Ausdruck des Wesens Gottes ist, sieht, in ihm, der Gottes Bild ist, auch Gott gesehen hat[1]." — Ist somit nach des Origenes Lehre der Sohn mit dem Vater identisch der Natur, und von letzterm verschieden der Person nach, so geht der Sohn aus dem Vater hervor auf dem Wege einer Zeugung, und zwar einer solchen, welche mit keiner irdischen oder menschlichen zu vergleichen ist; denn alle Analogien verlieren hier ihre Kraft[2]. Diese Zeugung selbst ist eine ewige. Der Sohn ist von Natur Sohn; folglich ist er so ewig wie der Vater; denn wie mit dem Lichte immer auch der Glanz, so ist mit dem Vater der Sohn; der Vater ist nie ohne den Sohn, sondern von Ewigkeit her ist er Vater durch den Sohn; es gab keine Zeit, wo der Sohn nicht war (*οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν*)[3]. Das Gezeugtwerden des Sohnes vom Vater stellt Origenes, um es von der Schöpfung zu unterscheiden, auch dar unter dem Begriffe einer Emanation, welche jedoch wiederum von der Art ist, daß sie Nichts Analoges zuläßt[4]. — So steht ihm die Homousität des Sohnes mit dem Vater über allem Zweifel[5]; der Wille des Vaters und des Sohnes sind Ein Wille (*ἐν θελημα*)[6]; der Sohn ist kein Geschöpf, sondern absolut wie der Vater, weshalb ihm alle göttlichen Prädikate im eigentlichen, d. i. absoluten Sinne beigelegt werden müssen. Er ist die Macht durch sich *αὐτοδυναμις*, d. h. absolute Macht[7], die Weisheit durch sich, *αὐτοσοφια*, d. i. absolute Weisheit, Wahrheit durch sich, d. i. absolute Wahrheit, *αὐτοαληθεια*, Gerechtigkeit durch sich, d. i. absolute Gerechtigkeit, *αὐτοδικαιοσυνη*, göttlicher Logos an sich, *αὐτολογος*, u. s. w.[8]. Hienach nennt Origenes den Sohn den wahren Gott, *τον ἀληθινον θεον*[9], den Logos und Gott über Alles, (*ὁ ἐπι πασι λογος και θεος*)[10], Gott und Sohn Gottes von Urbeginn, (*ὁ ἀρχηθεν θεος και υἱος θεου*), u. s. w.[11]. Als Gott gebührt dem Logos auch die gleiche Anbetung, wie dem Vater. Sofern nämlich der göttliche Logos als Erlöser Mittler ist zwischen Gott und uns, gehen unsere Gebete zu Gott durch ihn; wir bitten durch Jesum Christum, und beten im Namen Jesu[12]. Sofern er dagegen Gott wie der

---

[1]) Contr. Cels. l. 8, c. 12. vgl. In Joh. Tom. I. II. XII. — De orat. c. 15. — Staudenmaier: Philos. des Christenthums, p. 470 seqq. — [2]) De princ. l. 1, c. 2, 4. — [3]) Ib. l. 1, c. 2, 4. 9. 10. l. 2, c. 2, 1, l. 4, c. 28 in der *ἀνακεφαλαιωσις*. — Contr. Cels. l. 8, c. 12. Hom. 9 in Jerem. n. 4. — In Joh. I, 32. — [4]) De princ. l. 4, c. 28. vgl. l. 1, c. 2, 6. — [5]) In ep. ad Hebr. Fragm. apud Pamphil. in Apol. pro Origen. in Opp. Hieronym. Tom. V, p. 236. ed Martian. — [6]) In Joh. IV, 34. — [7]) In Joh. I, 38. — [8]) Contr. Cels. l. 5, c. 64. — In Joh. II, 3. — In Matth. XIV, 7. — [9]) Hom. II in 1 Reg. — [10]) C. Cels. l. 8, c. 72. — [11]) Ib. l. 3, 41. — [12]) Ib. l. 3, 34. l. 5, 4. l. 7, 13.

Vater ist, beten wir zu ihm, und bringen ihm göttliche Verehrung dar, wie dem Vater[1]; in beiden aber wird nur der Eine Gott verehrt[2]. —

Aus dem bisher Gesagten dürfte zur Genüge die Wahrheit der oben von uns aufgestellten Behauptung sich erwiesen haben, daß nämlich der christliche Gedanke bezüglich des Wesens des Sohnes und seines Verhältnisses zum Vater für Origenes im Ganzen und Großen überall maaßgebend war. Und was vom Sohne gilt, das gilt auch vom heiligen Geiste; denn auch diesen betrachtet er als eine mit Vater und Sohn gleich ewige und gleich wesentliche Hypostase[3]. Allein, was wir früher im Allgemeinen bezüglich der origenistischen Speculation bemerken mußten, das bewahrheitet sich bereits hier. Sein zu großes Befangensein in der philonisch neuplatonischen Anschauungsweise verleitete ihn bezüglich des göttlichen Logos manchmal zu Ausdrücken, welche wir zwar, wenn wir auf das Ganze der origenistischen Logoslehre Rücksicht nehmen, im christlichen Sinne zu erklären berechtigt und verpflichtet sind, welche jedoch leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben, und von übelgesinnten Menschen zur Begründung irriger Lehren mißbraucht werden konnten, wie es in der That später von den Arianern geschah. Wenn nämlich Origenes sagt, daß der Logos in der Mitte sei, zwischen der ungewordenen und gewordenen Natur (*μεταξυ ὀντος του λογου της του ἀγεννητου και της των γεννητων παντων φυσεως*[4]), so spricht er damit wohl nur das Verhältniß aus, in welchem der Logos zur geschöpflichen Welt steht, und nicht eine wesentliche Bestimmung der Natur des Logos; Niemand aber wird läugnen, daß diese Ausdrucksweise dem Philo entlehnt ist, und zu ganz verkehrten Deutungen Veranlassung bieten konnte. Wenn er ferner den Vater über den Logos setzt, und von dem letztern sagt, daß er nur durch Theilnahme an der Gottheit des Vaters Gott sei, mithin die Gottheit aus dem Vater gleichsam eingesogen habe, und folglich nicht Gott sein und bleiben würde, wenn er nicht stets im Schauen der Tiefe der väterlichen Gottheit verharren würde[5]: so sind wir gemäß den ander-

---

[1]) Ib. l. 1, c. 51. l. 5, 4. 5. l. 8, 26. 67. — [2]) Ib. l. 8, c. 12. Vgl. über diese ganze Beweisführung Staudenmaier: Philos. des Christenthums p. 468 ff. — [3]) De princ. l. 1, c. 3, 1 seqq. — [4]) Contr. Cels. l. 7, c. 34. — [5]) In Joh. II, 2, *παν δε το παρα το αὐτο θεος μετοχῃ της ἐκεινου θεοτητος θεοποιουμενον οὐχ ὁ θεος, ἀλλα θεος κυριωτερον ἀν λεγοιτο, ᾡ παντως ὁ πρωτοτοκος πασης κτισεως, ἀτε πρωτος τῳ προς τον θεον εἰναι σπασας της θεοτητος εἰς ἑαυτον, ἐστι τιμιωτερος τοις λοιποις παρ' αὐτον θεοις, ὡν ὁ θεος θεος ἐστι — — ἀλλα παλιν των πλειονων εἰκονων ἡ ἀρχετυπος εἰκων ὁ προς τον θεον ἐστι λογος, ὁς ἐν ἀρχῃ ἠν τῳ εἰναι προς τον θεον ἀει μενων θεος, οὐκ ἀν δ'αὐτο ἐσχηκως, εἰ μη προς τον θεον ἠν, και οὐκ ἀν μεινας θεος, εἰ μη παρεμενε τῃ ἀδιαλειπτῳ θεᾳ του πατρικου βαθους*; vgl. n. 6.

weitigen Aussprüchen des Origenes nicht berechtigt, diese Worte arianisch zu fassen, sondern haben sie vielmehr nur von dem Verhältniß des Gezeugtseins, in welchem der Sohn zum Vater steht, zu verstehen: allein welch schlimme Folgerungen konnten aus dieser Ausdrucksweise gezogen werden, wenn sie in unrechte Hände kam! Das Gleiche läßt sich davon sagen, daß Origenes den Logos einen zweiten Gott nennt, welchem der Vater den Befehl gegeben habe, die Welt zu schaffen[1]). Gewiß nimmt Origenes dieß blos in dem Sinne, in welchem wir es auch bei Justin gefunden haben; allein eine schiefe Auffassung der erwähnten Bezeichnung mußte ganz andere Resultate ergeben. Von dem heiligen Geiste sagt Origenes, daß, da Alles durch den Logos geworden sei, dieß auch vom heiligen Geiste gelten müsse, weshalb der Logos älter sei, als der heilige Geist; denn wollte man *παντα* beschränken, und den heil. Geist ausnehmen, so müßte man diesen *ἀγεννητον* nennen[2]). Daraus konnten die spätern Macedonianer folgern, daß der heil. Geist keine göttliche Person, sondern nur das erste und vornehmste Geschöpf des Logos sei: wenn freilich Origenes selbst von dieser Deutung weit entfernt war, indem er, nach andern Stellen zu schließen, nur deshalb, um das Hervorgehen des heiligen Geistes aus dem Vater und Sohne festzuhalten, den Geist als nicht aus sich, sondern aus dem Vater und Sohn zugleich seiend, und in so fern als ein *γεννητον* bezeichnet[3]). Denn wie hätte er sonst den heil. Geist gleich ewig mit dem Vater und Sohne nennen, und von ihm sagen können, daß er den ganzen Willen des Vaters umfasse[4]), daß er die Heiligkeit als eine wesenhafte, seine Natur mitconstituirende Eigenschaft besitze, gleich dem Vater und Sohne[5]), und daß er sich heiligend in die einzelnen Gläubigen ergieße, ohne daß sein Wesen durch diese Vertheilung getheilt würde[6])!? — So können wir zwar die Orthodoxie des Origenes bezüglich des innern trinitarischen Lebens Gottes nicht bestreiten; allein seine Ausdrucksweise ist in diesem Gebiete keineswegs überall zu billigen, indem dadurch Formeln in die christliche Wissenschaft eingetragen werden, welche, weil einem wesentlich verschiedenen Systeme angehörend, nun einmal aus jener verbannt bleiben müssen, weil sie sich mit dem christlichen Princip nicht vereinbaren lassen. Wenn später die Arianer vielfach auf Origenes sich beriefen, so waren sie zwar darin im Unrecht, daß sie dem Origenes ihre eigenen Ansichten unterschoben; aber Origenes hat durch seine unvorsichtige Ausdrucksweise hiezu wohl selbst die Veranlassung gegeben.

---

[1]) Contr. Cels. l. 2, 9. l. 6, 47. 60. 61. — [2]) In Joh. I, 3. — [3]) Vgl. In Joh. II, 6. — [4]) In Joh. XIII, 36. — [5]) Hom. XI, in Num. n. 8. — In Joh. II, 6. — [6]) Contr. Cels. l. 6, 70. — Vgl. hiezu Möhler's Patrologie pag. 587 ff.

§. 68.

Der göttliche Logos trägt als die persönliche göttliche Weisheit[1]) die Urbilder aller Dinge in sich. Das sind die Ideen[2]). Da die Ideen viele sind, so liegt im Logos auch eine Vielheit, während der Vater absolute Einheit ist[3]). Gott der Vater ist die Einheit des Guten, sein Sohn dagegen die Vielheit des Guten, er umfaßt alle Tugenden und alle vernünftigen Gedanken; er ist das System aller Theoreme[4]). Freilich ist diese Vielheit nicht eine reale, sondern nur eine Vielheit der Beziehungen, sofern der Logos in seiner absoluten Einheit das Urbild vieler und verschiedener Dinge sein kann und ist[5]). Und wie der Logos alle Dinge urbildlich in sich schließt, so ist er es auch, durch welchen diese Dinge in der Schöpfung zur Offenbarung gelangen. Durch ihn hat Gott die Welt geschaffen. Und da die Welt durch seine Kraft im Dasein besteht, so durchdringt und durchschreitet der Logos auch die ganze Schöpfung, damit alles durch ihn werde und bleibe, er ist die allumfassende Kraft, welche die Welt hält und erhält[6]), und in dieser Beziehung wagt es Origenes sogar, den Logos mit Philo die Seele der Welt zu nennen[7]). So lenkt, leitet und regiert der Logos die ganze Schöpfung, alles Gute in derselben kann nur von ihm kommen[8]). Er ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, und wie er das Princip und die Quelle der menschlichen Vernunft genannt werden muß, so kann auch alle Wahrheit den Menschen nur durch seine Offenbarung kommen[9]). Er ist der allgemeine Offenbarer. Was daher die Heiden Wahres erkannt haben, das er-

---

[1]) De princ. l. 3, c. 5, 6. — C. Cels. l. 1, 66. — [2]) De princ. l, 1, c. 2, 2. — In hac ipsa sapientiae subsistentia omnis virtus et deformatio futurae inerat creaturae .... continet in semetipsa universae creaturae vel initia, vel formas, vel species. — [3]) In Joh. I, 22, *ὁ θεος μεν οὐν παντη ἑν ἐστι και ἁπλουν, ὁ δε σωτηρ ἡμων δια τα πολλα, ἐπει προεθετο αὐτον ὁ θεος ἱλαστηριον και ἀπαρχην πασης της κτισεως, πολλα γινεται.* — [4]) In Joh. I, 11. — II, 12. VI, 3. — Contr. Cels. l. 5, 39. — [5]) Hom. in Jerem. VIII, 2. *ἀλλα το μεν ὑποκειμενον ἑν ἐστι* (sc. *ὁ Χριστος*) *ταις δε ἐπινοιαις τα πολλα ὀνοματα ἐπι διαφορων ἐστι.* — In Joh. X, 4. — De princ. l. 4, 28. Quae quidem, quamvis intellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo est divinitatis. — C. Cels. l. 2, 64. Vgl. Thomasius: Origenes ꝛc. p. 130. — [6]) In Joh. VI, 22. *οὑτος γαρ δι' ὁλης πεφοιτηκε της κτισεως, ἱνα ἀει τα γινομενα δι' αὐτου γινηται* I, 38. 42. XIX, 6. — [7]) De princ. l. 2, c. 1, 3. Universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima, virtute Dei ac ratione teneatur. — [8]) C. Cels. l. 6, 62. — In Joh. I, 40, p. 41. — [9]) De princ. l. 1, praef. l. 2, c. 6, 1.

kannten sie nur durch die Offenbarung des Logos, wenn freilich ihre Erkenntniß durch ihre eigene Schuld nur eine sehr partielle sein konnte. Deshalb hat sich mit der Offenbarung des Logos in der Schöpfung zuletzt seine Offenbarung im Fleische verbunden, um uns in alle Wahrheit zu führen. So ist der Logos die Quelle alles Guten, er ist der Priester, welcher unsere Gebete vor Gott bringt; er ist unsere Wahrheit, unser Leben und unsere Auferstehung [1]). —

Die Schöpfung der Welt, wie sie durch den Logos bewerkstelligt wird, ist aber nicht etwa eine bloße Formirung einer ohne Gottes Zuthun vorhandenen Materie; sie ist vielmehr eine Schöpfung nach Materie und Form; denn auch die Materie kann nicht durch sich, sondern nur durch die göttliche Wirksamkeit existiren [2]). Der Grund der Weltschöpfung ist die göttliche Güte; denn da Gott die Güte selbst ist, so kann auch dasjenige, was er thut, nur ein Ausfluß der göttlichen Güte sein [3]). So läßt denn Origenes, ganz im Sinne des Christenthums, den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen durch die Schöpfung vermittelt sein, und schreibt in Folge dessen der Welt auch einen Anfang zu [4]): ein Grundsatz, durch welchen er sich ebenso weit von dem idealistischen Pantheismus der Neuplatoniker und der falschen Gnosis entfernt, wie er andererseits dem christlichen Principe treu bleibt. — Aber freilich schlägt dieses beiderseitige Verhältniß bald wieder in sein Gegentheil um. Origenes weiß sich nemlich den Einwurf, daß ja Gott, im Falle die Welt einen Anfang gehabt hätte, vor der Schöpfung der Welt müßig gewesen wäre, nur dadurch zu lösen, daß er dennoch wieder ein ewiges Dasein des Geschöpflichen überhaupt, wenn auch nicht gerade dieser gegenwärtigen Welt annimmt, was ihm dann freilich wieder nur unter der Voraussetzung möglich war, daß die Schöpfungsthat von Seite Gottes etwas nothwendiges, durch die göttlichen Eigenschaften selbst geforbertes sei. Und das lehrte er denn auch wirklich. Gott kann nach Origenes nur unter der Bedingung allmächtig genannt werden, daß etwas da ist, worüber er seine Macht ausübe. Und da dieses einerseits nur geschöpfliche Dinge sein können, und anderseits die Allmacht eine wesentliche Eigenschaft Gottes ist; so müssen auch ewig geschöpfliche Dinge existirt haben, und kann Gott nie ohne dieselben gedacht werden [5]). Und wie durch die Allmacht,

---

[1]) C. Cels. l. 6, 78. l. 3, 34. — De princ. l. 1, c. 2, 4. — Vgl. Ritter, Gesch. d. Phil. Bd. 5, p. 495 ff. — [2]) De princ. l. 1, c. 3, 3. l. 2, 1, 4. l. 4, 32. — [3]) Ib. l. 2, c. 9, 6. l. 4, 35. — [4]) Ib. l. 3, c. 5, 1. 2. — [5]) Ib. l. 1, c. 2, 10. Omnipotens deus dici non potest, si non sint, in quos exerceat potentatum: et ideo ut omnipotens ostendatur dominus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua, vel spatia transisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent, quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis

so ist ebenso auch durch die unendliche Güte Gottes dieses ewige Dasein der Geschöpfe gefordert, weil auch die Güte Gottes nie ohne wirkliche Bethätigung sich denken läßt, und diese Bethätigung eben nicht möglich ist ohne wirkliche Wesen, auf welche sie sich bezieht. Durch diese Gründe also läßt sich Origenes bestimmen zu der Annahme einer unendlichen Reihe von Welten, von denen immer das Ende der einen, der Anfang der andern ist[1]). Bekanntlich ist diese Lehre nicht neu, denn wir sind ihr bereits bei den Platonikern und Stoikern begegnet. Nur insofern unterscheidet sich die origenistische Anschauung von der seiner Vorgänger, daß Origenes die von den Stoikern angenommene vollkommene Identität dieser Welten und der auf ihnen lebenden Menschen in Abrede stellte[2]), und zwar aus dem Grunde, weil er in der erwähnten Hypothese auch zu der Annahme sich hätte verstehen müssen, daß der Sohn Gottes schon öfters Mensch geworden sei, was er nicht zugeben konnte und nicht zugeben wollte[3]). — Man sieht leicht, daß diese Lehre von der Nothwendigkeit und Ewigkeit der Schöpfung nicht blos für die Schöpfungsidee selbst im höchsten Grade gefährlich ist, weil eine Schöpfung wesentlich nur als eine absolut freie gedacht werden kann, sondern daß durch sie das origenistische System der neuplatonischen Theorie so nahe als möglich gerückt wird. Denn ist einmal a priori ein nothwendiges Verhältniß zwischen Gott und der Welt angenommen, dann ist das idealistisch-pantheistische Princip im Wesen schon anerkannt, und wenn dasselbe dann gleich durch die Einschiebung der Schöpfungsidee insoweit gemildert wird, daß die absolute Transcendenz des göttlichen Seins nicht verloren geht, so sieht man doch leicht, daß dieses im Grunde doch nur ein in sich unhaltbares Juste-milieu ist, weil die Annahme einer Nothwendigkeit der Schöpfung schon auf eine Kompletirung des göttlichen Seins und Lebens durch die geschaffene Welt hinweist: ein Gedanke, der nur weiter entwickelt zu werden braucht, um zuletzt nothwendig dem Pantheismus zuzuführen. — Hatte Origenes in solcher Weise den Ursprung der geschöpflichen Dinge überhaupt erklärt, so war aber dadurch noch nicht Rechenschaft gegeben von der Verschiedenheit, in welcher uns diese geschöpflichen Dinge, und insbesonders die Menschen gegenübertreten. Bekanntlich hatte die gnostische Häresie diese Verschiedenheit damit zu erklären gesucht, daß sie den Grund derselben in dem Wesen der respektiven Dinge selbst suchte, was sie dann auch vorzugsweise von den Menschen gelten ließ. Nach dieser häretischen Lehre sind nicht alle Menschen gleicher Natur; die einen sind vielmehr von Natur aus gut, die andern dagegen ebenso von Natur aus bös; die einen sind pneumatische, die andern dagegen blos psychische oder choische Naturen, und so ist die Ver-

---

omnipotens non erat deus, et postmodum omnipotens factus est... etc. — [1]) Ibid. l. 3, c. 5, 3. l. 2, c. 3, 5. — [2]) Ib. l. 2, c. 3, 4. — [3]) Ib. l. 2, c. 3, 4. 5.

schiedenheit, die unter den Menschen obwaltet, in keiner Weise eine zufällige, sondern vielmehr eine wesentliche. Natürlicherweise war durch diese Annahme vorausgesetzt, daß auch nicht alle Menschen des gleichen Ursprungs wären, und daher konnte die in Rede stehende Theorie nur auf den Principien des kosmischen Dualismus sich aufbauen. Da nun Origenes diesen kosmischen Dualismus vom christlich speculativen Standpunkte aus mit aller Entschiedenheit bekämpfte, und in dieser Richtung unter Anderm vorzugsweise die nothwendige Zusammengehörigkeit der Güte und Gerechtigkeit in Gott, welche beiden Eigenschaften die Marcioniten bekanntlich als incompatibel erklärt hatten, zu erweisen sich Mühe gab [1]): so hielt er es für seine Aufgabe, für die Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge, und insbesonders der Menschen von einander, eine Erklärung zu suchen, die nicht blos mit der Einheit Gottes, sondern auch mit dessen Güte und Gerechtigkeit zugleich vereinbar wäre, um so die häretische Erklärungsweise der erwähnten Erscheinung zu paralysiren, und den speculativen Geist in dieser Beziehung zufrieden zu stellen. Aber gerade in diesem Erklärungsversuche verlor er sich in der Weise in die neuplatonisch-idealistische Richtung, daß er derselben in dem ganzen Verlaufe seiner Lehre sich nicht mehr zu entledigen vermochte. Er fand nemlich den Grund der Verschiedenheit der einzelnen vernünftigen Wesen von einander in ähnlicher Weise, wie die Neuplatoniker, einzig und allein in der freien Selbstbestimmung derselben [2]). Jedes vernünftige Wesen hat sich in freier Selbstbestimmung selbst zu dem gemacht, was es ist: — das ist der Hauptgrundsatz seiner ganzen hieher bezüglichen Lehre. Was Gott betrifft, so hat er sie alle gleich geschaffen. Nicht in der Verschiedenheit der Naturen gründet die Verschiedenheit derselben. Alle vernünftigen Wesen sind gleicher Natur [3]), keines derselben ist an sich und von Natur aus böse, selbst der Teufel ist dieß nicht; was er ist, ist er erst geworden durch freie That [4]). So gleichen alle vernünftigen Naturen ursprünglich einer gleichartigen Masse, aus welcher dann Gott Gefäße zur Ehre und zur Unehre macht [5]); — aber der Grund, warum er dieses thut, liegt nur in der Freiheit der vernünftigen Wesen selbst [6]). Obgeich nemlich alle diese Naturen von Gott gut geschaffen worden sind, so ist ihnen doch das Gute nicht ebenso, wie Gott selbst, wesentlich [7]); vielmehr sind sie sämmtlich, eben weil sie nicht göttlichen Wesens sind, sowohl des Guten als auch des Bösen fähig [8]). Denn was

---

[1]) Ib. l. 2, c. 5, 3. — [2]) Ib. l. 1, c. 8, 2. — [3]) Contr. Cels. l. 3, 69. — [4]) De princ. l. 1, c. 5, 5. l. 1, c. 6, 2. — [5]) Ib. l. 3, c. 1, 21. [6]) Ib. l. 3, c. 5, 4. Unius namque naturae esse omnes rationabiles creaturas, ex multis assertionibus comprobatur, per quod solum dei justitia in omnibus earum dispensationibus defendi potest, dum unaquaeque in semetipsa habet causas, quod in illo vel in illo vitae ordine posita sit. 5. — [7]) Ib. l. 1, c. 8, 3. — [8]) Ib. l. 1, c. 8, 3.

aus Nichts geschaffen ist, ist als solches auch veränderlich, und weil ersteres von allen vernünftigen Wesen gilt, so muß dieses auch in Bezug auf das letztere der Fall sein [1]). Was aber veränderlich ist, das ist außer dem Guten auch des Bösen fähig. Das eine wie das andere jedoch hängt in seiner Wirklichkeit von der freien Selbstbestimmung des respectiven Wesens ab. Dieses vorausgesetzt, folgt von selbst, daß mit dem Guten und Bösen, so fern dieses aus der freien Selbstbestimmung vernünftiger Naturen entspringt, sich auch das Moment des Verdienstes und der Schuld verbinden müsse. Die gute That verdient entsprechende Belohnung, die böse That dagegen entsprechende Bestrafung. Und gerade hierin ist das Geheimniß der Verschiedenheit der vernünftigen Wesen von einander gelegen. Sie ist das Resultat der Verschiedenheit des Verdienstes oder der Schuld, welche dieselben durch gutes oder böses Verhalten sich angeeignet haben [2]). Da nun die Menschen, die selbstverständlich ebenfalls zu den vernünftigen Wesen gerechnet werden müssen, mit mannigfachen Verschiedenheiten in intellectueller, sittlicher und leiblicher Beziehung schon in die Welt eintreten, so blieb dem Origenes, um das Grundprincip seiner Lehre aufrecht erhalten zu können, nichts anderes übrig, als eine Präexistenz der menschlichen Seelen vor ihrem Eintritte in den Körper anzunehmen, und in dieses außerkörperliche Leben jene freie Selbstbestimmung der Seelen zu verlegen, wodurch die Verschiedenheit der Menschen im gegenwärtigen Leben beursacht ist. Hiemit hatte sich aber Origenes offenbar ein wesentlich idealistisches Princip angeeignet: und wir wollen nun sehen, wie auf dieser Grundlage der weitere Fortgang seiner Lehre, die hier bereits auch in das anthropologische Gebiet hinüberspielt, sich gestaltet habe. —

§. 69.

Alles, was Gott schuf, hat er nicht im Nacheinander, sondern zugleich geschaffen. Sowohl die vernünftigen Wesen, als auch die Materie, woraus die Welt besteht, sind in ihrem ganzen Umfange schon von Anfange an wirklich gewesen. Die Zahl und Masse des Geschaffenen vermehrt und vermin-

---

[1]) Ib. l, 2, c. 9, 2. — [2]) Ib. l. 2, c. 9, 6. Libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit. Et haec existit causa diversitatis inter rationabiles creaturas, non ex conditoris voluntate vel judicio originem trahens, sed propriae libertatis arbitrio. Deus vero diversitates mentium in unius mundi consonantiam traxit... Qua ratione neque creator injustus, neque fortuita uniuscujusque nascendi vel felicitas vel infelicitas, neque diversi creatores vel diversae naturae credentur animarum. 7. — Comm. in ep. ad Rom. 8, 11.

dert sich nicht[1]). Allein der Zustand, in welchem das Geschaffene sich ursprünglich befand, war ein ganz anderer, als wir ihn jetzt wahrnehmen. Alle vernünftigen Wesen nemlich sind von Gott nicht blos mit gleicher Natur, sondern in gleicher Vollkommenheit geschaffen worden[2]); denn wie das Ende der Dinge nur die Herstellung einer allgemeinen Gleichheit sein kann, so muß diese allgemeine Gleichheit auch der Ausgangspunkt der Verschiedenheit der Dinge gewesen sein, damit das Ende dem Anfange und der Anfang dem Ende entspreche[3]). Und wie zwischen den vernünftigen Wesen ursprünglich noch keine Ungleichheit bestand, so war auch in die materielle Natur diese Ungleichheit noch nicht eingedrungen, vielmehr befand sich auch diese im Zustande einer höheren Verklärung, und trug noch nicht jenes roh sinnliche Gepräge an sich, welches wir gegenwärtig in ihr wahrnehmen. — Aber jedes vernünftige Wesen ist eben deshalb, weil es dieses ist, auch frei[4]), und darum ist es, wie schon gesagt, des Guten und des Bösen fähig. Nahmen also die Geister in ihrem ursprünglichen Zustande an der Herrlichkeit Gottes Theil, und waren sie in dieser Theilnahme selig, so sind zwar viele von ihnen Gott, der sie geschaffen hat, treu geblieben und haben so durch das Verdienst ihrer Treue ihre ursprüngliche Einheit mit Gott sich gewahrt; viele waren jedoch auch zu träge, mit ihrem freien Willen das Gute, das sie besaßen, festzuhalten: und so entfernten sie sich, wohl nicht mit Einem Male, aber doch in allmäligem Fortgange immer mehr von Gott[5]), — eine Entfernung, welche, weil sie frei von ihnen gewollt und dem Gesetze der Vernunft entgegen war, den Charakter der Sünde in sich schloß. So war diese Entfernung ein Abfall von Gott, der jedoch wiederum nicht in jedem Einzelnen im gleichen Grade sich verwirklichte, sondern in dem Einen bis zu einem größern, bei dem Andern dagegen bis zu einem minder hohen

---

1) De princ. l. 2, c. 9, 1. In illo ergo initio putandum est, tantum numerum rationabilium creaturarum vel intellectualium vel quoquo modo appellandae sunt, quas mentes superius diximus, fecisse deum, quantum sufficere posse prospexit.... Materiam utique tantam a deo esse creatam credendum est, quantam sibi sciret ad ornatum mundi posse sufficere. — 2) Ib. l. 2, c. 9, 6. Quia ergo Deus ipse eorum, quae creanda erant, causa exstitit, in quo nec varietas aliqua, neque permutatio, neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes, quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. — 3) Ib. l. 1, c. 6, 2. Semper enim similis est finis initiis, et ideo, sicut unus omnium finis, ita unum omnium intelligi debet initium, et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multae differentiae ac varietates, quae rursum per bonitatem dei et subjectionem Christi, atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur. — 4) Ib. l. 2, c. 9, 6. — 5) Ib. l. 1, c. 3, 8. c. 4, 1.

Maße fortschritt. Das analoge Verhältniß findet dann auch statt in Bezug auf das Verdienst derjenigen, welche Gott treu geblieben sind, und so ergibt sich in dem Bereiche der Geister eine Abstufung verschiedener Grade von Verdienst und Schuld, die nur durch den freien Entschluß dieser Geister selbst bedingt sind. Und gerade hierin liegt der Grund der continuirlichen Abstufung der Geister selbst, wie sie uns in der wirklichen Schöpfung entgegentritt. Nach dem Grade des respectiven Verdienstes oder der respectiven Schuld hat Gott in seiner Gerechtigkeit die Geister auch in der Wirklichkeit gegenseitig zu einander abgestuft, und die einen über, die andern unter die andern gestellt. So ist die continuirliche Kette der vernünftigen Wesen entstanden, wie dieselbe uns die wirkliche Welt darbietet. Zu oberst stehen die Ordnungen der Engel, die noch ein rein geistiges Dasein haben, dann folgen die Seelen der Gestirne, unter diesen stehen die menschlichen Seelen, und endlich folgen die Dämonen, die am weitesten sich von Gott entfernt haben. Die Engel und die Gestirnseelen haben des Abfalls von Gott sich noch nicht schuldig gemacht; dieser beginnt erst mit den Seelen der Menschen, die eben wegen dieses Abfalles in einen fleischlichen Körper eingeschlossen wurden; aber ihr Fall ist noch heilbar, und soll eben durch ihre Verbindung mit dem Fleische geheilt werden; während dagegen die Dämonen unheilbar geworden sind. Die höheren Glieder dieser Kette aber, insbesonders die Engel, sollen zur Heilung der abgefallenen Geister beitragen durch Unterricht und Erleuchtung, und sollen sie so ihrerseits zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit wieder zurückzuführen suchen [1]). So ist also der

---

[1]) Ibid. l. 1, c. 6, 2. Si vero ab hujusmodi participatione negligant, atque dissimulent, tum vitio propriae desidiae, alius citius, alius tardius, plus alius, alius minus, ipse sibi causa sui lapsus vel casus efficitur. Et quoniam casus iste vel lapsus, quo de statu suo quisque declinat, quam plurimam in se habet diversitatem pro mentis ac propositi motibus, quod alius levius, alius gravius ad inferiora declinat, in hoc jam justum judicium dei providentiae, ut unicuique secundum diversitatem motuum pro merito sui decessus et commotionis occurrat. Ex his sane, qui in illo initio permanserunt, quod futuro fini simile esse descripsimus, quidam ex ipsis in ordinatione ac dispensatione mundi ordinem angelicam sortiuntur, alii virtutum, alii principatuum, alii potestatum...quae omnia eis pro merito et profectibus suis, quibus in dei participationem imitationemque profecerant, aequo justoque judicio divina contulit providentia. Hi vero, qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen irremediabiliter moti, illis, quos supra descripsimus, sanctis beatisque ordinibus dispensandi subjecti sunt ac regendi: quorum adjutorio usi, et institutionibus ac disciplinis salutaribus reformati, redire ac restitui ad statum suae beatitudinis possint. Ex quibus existimo, prout ego sentire possum, hunc ordinem humani gene-

Grund der Verschiedenheit zwischen den verschiedenen Ordnungen der geistigen Wesen in der Welt nicht die Natur, sondern nur der Grad des Verdienstes und der Schuld [1]). Und was von den Ordnungen der Geister gilt, das gilt auch von den einzelnen Gliedern dieser Ordnung, so daß insbesondere die Verschiedenheit der Menschen, sowohl in Bezug auf ihre individuellen Eigenschaften, als auch auf die äußeren Verhältnisse ihres Daseins, blos durch den Grad der Schuld bedingt ist, die ihren Eintritt in dieses irdische Leben beursachte [2]).

§. 70.

Diesem Abfall der Geister von Gott verdankt nun aber nicht blos das Menschengeschlecht in der eben dargestellten Weise seinen Ursprung, sondern auch die sichtbare Welt, sowie die Verschiedenheit der Dinge, die in ihr uns begegnet. Nach Origenes ist die Materie nur dem Begriffe nach trennbar von den Qualitäten die sie afficiren, und wodurch die verschiedenen Körper gebildet werden [3]), und er zeigt sich deshalb der neuplatonischen Lehre durch-

ris institutum, qui utique in futuro saeculo, vel supervenientibus saeculis, cum coelum novum et terra nova erit, restituetur in illam unitatem. 3. Sciendum tamen est, quosdam, qui ex uno principio, quod supra diximus, delapsi sunt, in tantam indignitatem et malitiam se dedisse, ut indigni habiti sint institutione hac, vel eruditione, qua per carnem humanum genus adjutorio virtutum coelestium instituitur atque eruditur, sed e contrario etiam adversarii atque repugnantes his, qui erudiuntur, atque imbuuntur, existant... qui appellantur diabolus et angeli ejus, caeterique ordines malitiae, quos Apostolus de virtutibus contrariis nominavit. c. 8, 4. l. 2, c. 9, 2. Ueber die Gestirnseelen vid. l. 1, c. 7, 2 seqq. — [1]) Ib. l. 1, c. 5, 3. Unde superest, ut in omni creatura sui operis suorumque motuum fuerit, quod virtutes istae, quae vel principatum agere in aliis, vel potestatem exercere vel dominationem videntur, ex merito, et non per conditionis praerogativam praelatae sint et super positae his, quibus praeesse, vel in quos potestatem exercere dicuntur. c. 8, 1 seqq. — [2]) Ib. l. 4, 23. Unusquisque ergo descendentium in terram pro meritis, vel loco suo, quem ibi habuerat, dispensatur in hoc mundo in diversis vel locis, vel gentibus, vel conversationibus, vel infirmitatibus nasci, vel a religiosis aut certe minus piis parentibus generari..... — [3]) Ibid. l. 2, c. 1, 4. Materiam ergo intelligimus, quae subjecta est corporibus, i. e. ex qua, inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt. Qualitates autem quatuor dicimus, calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quatuor qualitates ὕλῃ, i. e. materiae insertae, quia materia propria ratione extra has esse invenitur, diversas corporum species efficiunt. Haec tamen materia, quamvis secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, nunquam tamen subsistere extra qualitatem invenitur.

aus nicht abgeneigt, nach welcher das Körperliche überhaupt nichts anderes ist, als eine bloße Summe von Qualitäten[1]), und so der Begriff der Materie gänzlich in dem der Qualitäten sich verflüchtigt. Gerade diese Auffassungsweise der Materie aber ermöglichte ihm auch die weitere Lehre, daß die Materie nur durch ihr Herabsinken aus einem höheren, übersinnlichen Zustande die empirisch-sinnliche Gestalt annehme, wie sie durch die Vermischung der Qualitäten bedingt ist, während sie in ihrem höheren übersinnlichen Dasein dieser Gestalt entbehrt, und darum auch in diesem höheren verklärten Zustande den überirdischen Geistern als ihre eigenthümliche Leiblichkeit anhaften kann[2]). Und hieraus ergibt sich nun von selbst die Art und Weise der Entstehung der sinnlichen Welt. Die menschlichen Seelen waren in ihrem überirdischen Dasein ebenso, wie alle übrigen Geister, mit einer ätherischen Leiblichkeit umkleidet[3]); in Folge ihres Abfalles von Gott sank jedoch dieselbe zur empirischen Gestalt des menschlichen Leibes herab und absorbirte die Seele in sich, und zwar in um so höherem Grade, als es die Seele durch ihre Trägheit im Guten verdiente. Damit mußte nun aber natürlicherweise auch die übrige Materie, welche Gott in der Voraussicht des Falles der Geister in solcher Masse geschaffen hatte, als zur Bildung der Welt hinreichte[4]), aus dem Zustande der ursprünglichen Verklärung zum sinnlich-wahrnehmbaren Stoffe sich depotenziren, aus welchem dann Gott die verschiedenen Dinge der Welt zum Dienste des Menschen herausbildete. So waren also auch alle irrationalen Wesen zuerst in einem übersinnlichen Zustande, wurden aber dann wegen des Menschen nach den Worten des Apostels der Eitelkeit der empirischen Wirklichkeit unterworfen, was in gewisser Beziehung auch von den Seelen der Gestirne gilt, welche nur deshalb in Leiber eingeschlossen wurden, um der Ordnung der Welt, welche in Folge des Abfalles des Menschen entstand, zu dienen[5]). Sowohl die Menschen aber, als auch die übrigen materiellen Wesen, die von Gott

---

1) Ibid. l. 4, 34. Quidam altius ergo de his volentes inquirere, ausi sunt dicere, nihil aliud esse naturam corpoream, quam qualitates. Si enim duritia et mollities, calidum et frigidum, humidum et aridum qualitas est, his autem vel caeteris hujusmodi amputatis nil aliud intelligitur subjacere, videbuntur qualitates esse omnia. Vgl. Plotin. Enn. 6. l. 3, c. 8. — 2) De princ. l. 2, c. 2, 2. Materialis ista substantia hujus mundi habens naturam, quae ex omnibus ad omnia transformatur, cum ad inferiores quosque trahitur, in crassiorem corporis statum solidioremque formatur, ita, ut visibiles istas mundi species variasque distinguat: cum vero perfectioribus ministrat, et beatioribus, in fulgore coelestium corporum micat, et spiratalis corporis indumentis vel angelos dei, vel filios resurrectionis exornat: ex quibus omnibus diversus ac varius unius mundi complebitur status. — 3) Ib. l. 2, c. 2, 2. — 4) Ib. l. 2, c. 1, 4. — 5) Ib. l. 3, c. 5, 4. 5.

zum Dienste des Menschen geschaffen worden sind, wurden von ihm zur Einheit der Ordnung zusammengefügt, eine Ordnung, in welche auch die freien Handungen der Menschen mit aufgenommen sind, ohne daß jedoch hiedurch deren Freiheit beeinträchtigt würde[1]). So hat die Welt gerade jene Beschaffenheit und jenen Umfang, welcher dazu erforderlich ist, um alle jene Geister in sich aufzunehmen, welche entweder wirklich von Gott abgefallen sind, oder zur Leitung und Unterstützung der letzteren bestimmt sind[2]).

Wir finden somit hier zwei idealistische Principien, die Theorie der Präexistenz der Seelen und die Lehre von der Entstehung der Welt durch einen Abfall von Gott. Daß dieselben aus dem Neuplatonismus herübergenommen sind, ist klar, wenn sie auch freilich bei Origenes nicht mehr ganz in der nämlichen Form auftreten, wie bei den Neuplatonikern, weil bei ihm an die Stelle der Emanations- die Schöpfungsidee getreten ist. Die empirische Welt mit ihrer Materie ist somit hier zwar nicht mehr das an sich böse, weil sie eben das Resultat göttlicher Schöpfung ist; aber sie ist doch im Grunde etwas, was nicht sein sollte, weil sie nur dem selbstverschuldeten Abfalle der Geister von Gott ihre Entstehung verdankt, mithin nur die Bedeutung eines Strafortes für die abgefallenen Geister selbst in Anspruch nehmen kann. Daß hiedurch die christliche Weltanschauung ganz und gar verdrängt, und die freundliche Ansicht, die uns das Christenthum von der Welt als göttlicher Schöpfung darbietet, gänzlich getrübt wird, liegt auf der Hand. Die origenistische Lehre streift in diesem Punkte offenbar hart an die dualistischen oder semidualistischen Lehren seiner Zeit an, nach welchen der Mensch in Allem, was ihn umgibt, nur ihm selbst feindliche Elemente erblickt, denen er nur mit Haß und Abscheu begegnen kann. Schon Augustinus hat diese trübe, halb heidnische Weltanschauung gerügt; allein auf dem Standpunkte, auf welchen Origenes in seinen speculativen Untersuchungen sich gestellt hatte, konnte ihm unmöglich eine andere Weltanschauung resultiren. Wenn Origenes ferner bei seiner idealistrenden Richtung auch den Begriff der Materie in der Weise zu bestimmen suchte, daß dieselbe möglicherweise in jenem idealisirten, unconcreten Zustande gedacht werden könnte, den er als den ursprünglichen Zustand derselben voraussetzte, kann uns nicht wundern, wenn sie ihm gleichwohl in dieser Operation gewissermassen unter der Hand zerrann, und ebensowenig eine feste, solide Substantialität derselben

---

[1]) Ib. l. 2, c. 1, 2. 3. c. 9, 2. Ex quo videtur semina quaedam et causas varietatis ac diversitatis ille omnium conditor accepisse, ut pro diversitate mentium, i. e. rationabilium creaturarum, varium et diversum mundum crearet. — [2]) Ibid. l. 3, c. 5, 4. Talem vero ac tantum putandum est factum esse mundum, qui vel omnes eas animas, quae in hoc mundo statutae sunt exerceri, caperet, vel omnes eas virtutes, quae adesse eis, et dispensare eas, ac juvare paratae sunt.

übrig blieb, wie bei den Neuplatonikern. Daß diese Verflüchtigung des materiellen Seins in lauter idealen Momenten auf die weitere Gestaltung der origenistischen Lehre keinen tiefer gehenden Einfluß ausübte, daran war offenbar das Princip selbst nicht Schuld. —

§. 71.

Wir haben im Bisherigen die höheren Obersätze der origenistischen Lehre behandelt, und in ihnen zugleich auch schon jene allgemeinsten psychologischen Lehrsätze kennen gelernt, auf welchen die weitere anthropologische Theorie des Origenes sich aufbaut. Zu dieser letztern haben wir nun im Besondern überzugehen. Was zuerst die Natur der menschlichen Seele betrifft, so hält Origenes, wie wir der bisherigen Entwicklung seiner Lehre gemäß nicht anders erwarten können, die menschliche Seele für eine die körperliche Natur weit überragende, unsichtbare und unkörperliche, somit einfache und geistige Substanz [1]). Er sucht diesen Lehrsatz durch mehrere Beweise zu begründen, die theils der heil. Schrift entnommen, theils speculativer Natur sind. Vor Allem beruft er sich in letzterer Beziehung auf die wesentliche Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnißkraft, sofern sowohl der Umfang der menschlichen Erkenntniß, als auch der Charakter der Objekte, worauf sie sich bezieht, von der Art ist, daß es nur unter der Voraussetzung eines geistigen Princips, in welchem es wurzelt, erklärbar ist [2]). Wenn ferner die sinnliche Erkenntniß sich nicht blos auf reale Objekte bezieht, sondern auch, sofern sie Thätigkeit ist, in einem realen Subjekte wurzelt, durch welches sie getragen und principiirt wird: wie sollte dann die übersinnliche Erkenntnißkraft, die doch weit höher steht als die sinnliche, ein bloßes Accidenz der körperlichen Natur sein, und nicht vielmehr ein reales Subjekt ebenso, wie ein wirkliches Objekt voraussetzen [3]). Wenn endlich Gott von den Menschen erkannt werden

---

[1]) Contr. Cels. l. 6, 71. *κατα δε ἡμας, και την λογικην ψυχην πειρωμενους ἀποδεικνυναι κρειττονα πασης σωματικης φυσεως, και οὐσιαν ἀορατον, και ἀσωματον .... κ. τ. λ.* — [2]) De princ. l. 1, c. 1, 7. Si qui autem sunt, qui mentem ipsam animamque corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum, tam difficilium, tamque subtilium rationes assertionesque recipiat. Unde ei virtus memoriae? Et unde ei rerum invisibilium contemplatio? Unde certe intellectualium intellectus rerum corpori inest? Quomodo natura corporea disciplinas artium, rerum contemplationes rationesque rimatur? Unde etiam divina dogmata, quae manifeste incorporea sunt, sentire ac intelligere potest?.... — [3]) Ib. l. c. Unicuique corporeo sensui substantia quaedam sensibilis subjacet propria, in quam sensus ipse corporalis intenditur. Verb. gr. visui subjacent colores, habitus, magnitudo; auditui voces et sonus...etc. Horum autem sensuum, quia multo

kann, so müßte ja, falls im Menschen nichts weiter wäre, als die körperliche Natur, nach den Gesetzen des Verhältnisses auch Gott zu einer körperlichen Natur herabgesetzt werden, was sich offenbar ohne Beleidigung Gottes nicht sagen läßt[1]). — Ist also die Seele ohne Zweifel eine von der körperlichen Natur wesentlich verschiedene, geistige Substanz, so wissen wir bereits, daß sie schon vor der Entstehung des Leibes existirt: und daraus folgt von selbst, daß sie nicht auf dem Wege der Zeugung entsteht, sondern daß sie vielmehr von außen in den Körper kommt, welcher letztere allein in Bezug auf seinen Ursprung der Zeugung anheimfällt[2]). Auch für diesen Grundsatz sucht Origenes die nöthigen Beweise beizubringen, und beruft sich hiebei insbesondere auf Jakob und Esau, von denen der eine den andern schon im Mutterleibe überlistete; auf Johannes, der schon im Mutterleibe vom hl. Geiste erfüllt war, und endlich auf denjenigen, von welchem die hl. Schrift sagt, daß er Gott schon bekannt gewesen sei, bevor er im Mutterleibe gebildet wurde[3]). — Mit der Lehre von der Präexistenz und von der geistigen Natur der Seele verband sich dann endlich dem Origenes auch der weitere Grundsatz, daß nemlich die Seele als geistige Substanz auch von Natur aus unsterblich sei. Weil die Seele ebenso, wie die Engel, wenn gleich in geringerem Grade, an dem intellektuellen Lichte, d. i. an der göttlichen Natur selbst Theil nimmt, so ist sie von gleicher Natur wie die Engel, und muß daher ebenso unsterblich sein wie diese. Dieß gilt um so mehr, als ein Wesen, das an dem Ewigen Theil nimmt, eben wegen dieser Theilnahme selbst ewig sein muß, besonders wenn man berücksichtigt, daß die Offenbarung der göttlichen Güte erst dann eine vollkommene ist, wenn sie ihren Geschöpfen nicht blos für eine bestimmte Zeit, sondern für alle Ewigkeit ihre Wohlthaten zutheilt. Und wie würde der Mensch wahrhaft nach dem Bilde Gottes geschaffen sein, wenn er dieses göttliche Bild, das kein anderes als der Sohn Gottes selbst ist, nicht auch in seiner Ewigkeit nachahmen würde[4]). — Allein so entschieden auch Origenes an der Geistigkeit der

---

sit melior sensus mentis, omnibus clarum est. Quomodo ergo non videtur absurdum, his quidem, quae inferiora sunt, substantias esse subjectas ad intendendum: huic autem virtuti, quae melior est, i. e. mentis sensui, nihil omnino subjici substantiale, sed esse intellectualis naturae virtutem corporibus accidentem vel consequentem? Quod qui dicunt, sine dubio in contumeliam ejus substantiae, quae in ipsis melior est, hoc proferunt. — [1]) Ibid. l. c. Imo vero ex hoc etiam ad ipsum deum refertur injuria, cum putant eum per naturam corpoream posse intelligi, quo scilicet secundum ipsos corpus sit et illud, quod per corpus potest intelligi vel sentiri.... — [2]) Ib. l. 1, c. 7, 4. Hominis anima non cum corporibus ficta, sed extrinsecus proprie probatur inserta.... — [3]) Ibid. l. 1, c. 7, 4. — [4]) Ib. l. 4, 36. 37.

Seele und an allen Consequenzen, die hieraus sich ableiten, festhält, so scheint es ihm dennoch unmöglich zu sein, daß eine geistige Substanz außer der göttlichen ganz und gar ohne Körper existire und lebe [1]). Würde irgend ein Wesen ganz und gar ohne Körper leben können, so müßte dieses folgerichtig von allen ohne Ausnahme angenommen werden, und so müßte dereinst, wenn dieses unkörperliche Leben allseitig zum Eintritte kommt, die körperliche Natur gänzlich untergehen, was den klaren Aussprüchen der heil. Schrift widerstreite [2]). Nur dem Begriffe, nicht aber der Wirklichkeit nach, könne also die materielle Substanz von dem geistigen Wesen, somit auch von der Seele, getrennt werden, und darum haben auch die Seelen nicht blos, wie oben schon erwähnt worden ist, in ihrer Präexistenz vor dem empirischen Leibe, ebenso wie alle übrigen Geister eine, wenn auch höhere, verklärte Leiblichkeit besessen, sondern sie müssen auch nach ihrem Austritt aus dem empirischen Körper im Tode noch einen feinen ätherischen Körper beibehalten, der zwar nicht mit ihrer Substanz zusammenfällt, an den jedoch ihre Wirklichkeit und ihr Leben nothwendig gebunden ist [3]). Es ist dieses eine eigenthümliche Ansicht des Origenes, deren Entstehungsgrund wohl in dem Streben liegt, die wahre Wirklichkeit der Seele gegenüber dem empirischen Leibe so stark als möglich zu betonen, sowie auch die Analogie zwischen der Seele und den höheren Geistern, welche letztere er mit den Platonikern nicht als ganz körperlos denken wollte, zu sichern. —

§. 72.

Gehen wir nach diesen Bestimmungen über auf die Art und Weise, wie Origenes das Verhältniß der Seele zum empirischen Leibe auffaßt, so ist es nach ihm die Seele, welche dem Körper, obgleich er ihr an und für sich feindlich gegenübersteht, dennoch Leben und Bewegung verleiht, da dieser aus

---

[1]) Ib. l. 1, c. 6, 4. Nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae vitam agere, et subsistere sine corporibus possunt, cum solius dei, i. e. patris et filii et Spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia, et absque ulla corporeae adjectionis societate intelligatur subsistere. — Vgl. l. 4, 27. 35. — [2]) Ib. l. 2, c. 3, 2 seqq. — [3]) Ib. l. 2, c. 2, 2. Si vero impossibile est, hoc ullo modo affirmari, i. e. quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem, filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coarctat intelligi, principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas: materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis, et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa eas vel vixisse, vel vivere. — Contr. Cels. l. 7, 32. Vgl. l. 2, 60. 62. —

sich kein Leben und keine Bewegung besitzt[1]). Hienach besteht der ganze Mensch nur aus Leib und Seele[2]); denn der Lebensgeist, welchen Origenes den erwähnten zwei Bestandtheilen noch als drittes hinzufügt[3]), ist offenbar nur jenes materielle Lebensfluidum, das heut zu Tage als Nervengeist bezeichnet wird. Eine andere Auffassung desselben dürfte sich, wie sich bald zeigen wird, mit den weiteren Bestimmungen der Origenistischen Psychologie nicht vereinbaren lassen. Origenes unterscheidet zwar ebenso, wie seine Vorgänger, zwischen *νους* und *ψυχη*; aber dieser Unterschied ist bei ihm nur ein beziehungsweiser, und er erklärt denselben in eigenthümlicher Weise. Insofern nämlich in der griechischen Sprache sich mit dem Worte *ψυχη* der Begriff der Kälte verbindet, meint Origenes, auch der Geist sei dadurch zur Psyche geworden, daß er in der Liebe Gottes erkaltet sei. Dadurch, daß er das Feuer der Liebe in sich erlöschen ließ, sei er gewissermaßen erkaltet, und so, während er vorher ganz Geist, ganz *νους* gewesen, zur *ψυχη* degenerirt. Darum sei es denn auch seine Aufgabe, durch Fortschreiten in der Liebe Gottes sich dieser seiner Eigenschaft, die ihm doch widernatürlich ist, zu entkleiden, um so am Ende wieder ganz Geist zu werden[4]). Wie jedoch nicht jeder Geist ursprünglich gleich tief gesunken ist, sondern die Grade der Entfernung von Gott in den verschiedenen Menschengeistern auch verschieden sind, so sind auch nicht alle in gleichem Grade zur Seele degenerirt, sondern die einen mehr, die andern minder: und daraus erklärt sich die Verschiedenheit der geistigen Anlagen, mit denen die einzelnen Menschen in's Dasein treten[5]). Kein Geist aber kann bis zu dem Grade zur Seele degeneriren, daß er des Gebrauches der Vernunft ganz entbehrt; mit anderen Worten, keine menschliche Seele

---

[1]) De princ. l. 3, c. 4, 1. Quae corpora secundum propriam naturam mortua sunt et penitus exanimia, quia ex nobis, i. e. ex animabus corpus materiale vivificatur, quod utique contrarium est et inimicum spiritui. — C. Cels. l. 6, 48. — [2]) Contr. Cels. l. 8, 23. — [3]) De pr. l. 3, c. 4, 1. — [4]) De princ. l. 2, c. 8, 3. Videndum ergo est, ne forte, sicut diximus ex ipso nomine declarari, ab eo, quod refrixerit mens a fervore justorum et divini ignis participatione *ψυχη*, i. e. anima appellata sit, nec tamen amisit facultatem, restituendi se in illum statum fervoris, in quo ex initio fuit... Ex quibus omnibus videtur ostendi, quod mens de statu suo ac dignitate declinans, effecta vel nuncupata est anima: quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, ut sit mens. — [5]) Ib. l. 2, c. 8, 4. Quod si ita est, decessus ipse mentis ac devolutio videtur mihi, quod non sit sentiendus aequalis omnium, sed vel plus vel minus in animam verti, et aliquas quidem mentes servare aliquid etiam prioris vigoris, aliquas vero aut nihil, aut exiguum aliquid. Unde inveniuntur quidam statim ab ineunte aetate ardentioris acuminis, alii vero tardioris, nonnulli autem obtusissimi, et penitus indociles nasci.

kann bis zur Thierseele sich depotenziren: und deshalb ist auch die Lehre der Metempsychosisten schlechterdings zu verwerfen [1]). — Hienach ist also dem Origenes Seele und Geist dem Wesen nach ein und das nämliche; er substituirt die beiden Begriffe einander, und bezeichnet die Vernunft als etwas, was in der Seele ist, und ihr vorzüglichstes Moment bildet [2]). Freilich spricht Origenes an einer Stelle von zwei Theilen der Seele, deren einer — der höhere nämlich — nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen sei, der andere dagegen erst in Folge ihres Abfalles von Gott sich ihr angefügt habe, und ihrer höheren Natur in soferne widerstreite, als er der Materie zugeneigt sei [3]). Allein den vorausgehenden Bestimmungen zufolge kann Origenes unter diesem letzteren Theile der Seele wohl nur den psychischen Zustand verstehen, zu welchem der Geist in Folge seines Abfalles von Gott degenerirt ist, um so mehr, da, wie wir gehört haben, dieser Zustand nach der Ansicht des Origenes wirklich der höheren Natur des Geistes widerstreitet, und nur durch die Verbindung des Geistes mit der Materie bedingt ist. Sollte diese Erklärung für den Zusammenhang, in welchem diese Stelle bei Origenes sich vorfindet, als minder tauglich erscheinen, weil dort von einer einstigen Scheidung dieser beiden Bestandtheile der Seele die Rede ist, so bleibt wohl nichts anderes übrig, als unter dem niederen Theile der Seele den animalischen Lebensgeist zu verstehen, von welchem oben die Rede war, da auch dieser als ein Moment der körperlichen Natur im Gegensatze zur Seele steht, und erst in Folge ihres Abfalles von Gott sich ihr hinzugefügt hat. Eine weitere Erklärungsweise ist wohl nicht mehr möglich, weil, wie wir sogleich sehen werden, die trichotomistische Auffassung der menschlichen Natur, auf welche die erwähnte Stelle hinzuweisen scheint, nicht mit voller Bestimmtheit als die wirkliche Ansicht des Origenes von der menschlichen Natur bezeichnet werden kann.

§. 73.

Origenes kennt nämlich wohl auch die trichotomistische Psychologie der Neuplatoniker, aber er spricht sich nirgends entschieden für dieselbe aus, sondern begnügt sich damit, die Gründe aufzuführen, welche zu seiner Zeit für diese Lehre aufgebracht wurden, diesen die Gegengründe ihrer Gegner gegenüberzustellen, und dem Leser zuletzt das Urtheil zu überlassen [4]). Die da-

---

[1]) Ib. l. 1, c. 8, 4. — Contr. Cels. l. 1, 32. 33. — [2]) Contr. Cels. l. 8, 52. — [3]) De princ. l. 2, c. 10, 7. Pars melior animae illa dicitur, quae ad imaginem dei et similitudinem facta est; alia autem pars ea, quae postmodum per liberi arbitrii lapsum contra naturam primae conditionis et puritatis assumta est, quae pars amica et cara materiae est. — [4]) Ibid. l. 3, c. 4, 2. Primo illud discutiamus, quod astruere solent quidam, quia una sit bona in nobis anima et coelestis, alia vero inferior et terrestris: et

maligen Trichotomisten beriefen sich vorzugsweise auf den Ausspruch des Apostels, daß in uns das Fleisch dem Geiste, und der Geist dem Fleische widerstreite. Dieser Streit, meinten sie, setze auch auf Seite des Fleisches einen Willen voraus, und da ein Wille ohne Seele, in welcher er gründet, nicht denkbar ist, so müsse also dem Fleische eine eigene Seele zugeschrieben werden, die nicht identisch mit dem Geiste sei. Dieß müsse man um so mehr annehmen, als der Apostel nicht blos unter den Werken des Fleisches solche aufführt, die nothwendig ein seelisches Princip voraussetzen, wie Hochmuth, Neid, Geiz u. dgl., sondern auch geradezu von einer „Weisheit des Fleisches" spreche, ein Ausdruck, der doch gewiß ohne Annahme einer fleischlichen Seele gar nicht erklärbar wäre [1]). Diese Seele sei dann in der That in die Mitte gesetzt zwischen Fleisch und Geist, und je nachdem sie dem einen oder dem andern gehorche, sei sie entweder gut oder bös. Dazu bemerkt Origenes, daß in dieser Hypothese es besser sei, wenn die Seele, falls sie dem Geiste nicht gehorcht, dem Fleische sich unterwerfe, als wenn sie auf ihren eigenen Willen poche, weil sie durch die Uebel, welche ihr aus den fleischlichen Lastern resultiren, leichter und bälder dahingebracht werde, sich aus dem Schlamme der fleischlichen Lüste zu erheben und dem Geiste sich zuzuwenden [2]). — Origenes unterläßt jedoch nicht, auch die Gründe derjenigen aufzuführen, welche dieser trichotomistischen Anschauung nicht beipflichteten, sondern die Einheit der menschlichen Seele festzuhalten suchten. Was zuerst den Ausspruch des Apostels von einem Streite zwischen Geist und Fleisch betreffe, so ließe sich diese Lehre auch mit dem Princip der Einheit der Seele vereinbaren, soferne nämlich die sinnlichen Neigungen und Begierden außer durch die Seele auch durch den Leib bedingt seien, und es daher wohl denkbar sei, daß dieselben das ihnen eigenthümliche Objekt auch im Widerstreit gegen das Gesetz der Vernunft anstreben, wenn sie durch den freien Willen der Seele nicht beherrscht würden [3]). Außerdem müßte zuletzt die Annahme zweier einander ethisch entgegengesetzter Seelen im Menschen auch auf die Annahme zweier verschiedener und einander ebenso entgegengesetzter Urheber derselben führen: und so stünde man auf dem Standpunkte des kosmischen Dualismus, — einer Lehre, die wesentlich häretisch sei [4]). Diese Gründe dünken denn auch dem Origenes so gewichtig, daß er es unterläßt, sich für die trichotomistische Lehre bestimmt auszusprechen, vielmehr, wie schon gesagt, das Urtheil dem Leser anheimstellt [5]). — Wir sehen hieraus wohl, daß Origenes der

---

quod ea quidem, quae melior est, coelitus inseratur...... Illam vero inferiorem, quam dicunt, ex corporali eam semine simul asserunt cum corpore seminari, unde et praeter corpus vivere eam vel subsistere negant posse, propter quod et carnem eam frequenter appellari dicunt. 5. — [1]) Ibid. l. 3, c. 4, 2. — [2]) Ibid. l. 3, c. 4, 3. — [3]) Ibid. l. 3, c. 4, 4. — [4]) Ibid. l. 3, c. 4, 5. — [5]) Ibid. l. 3, c. 4, 5.

trichotomistischen Lehre nicht gänzlich abgeneigt war, denn in diesem Falle hätte er sie wohl kategorisch in Abrede gestellt. Bei seiner Hinneigung zum neuplatonischen Idealismus konnte er auch wohl die erwähnte Lehre, da sie als wesentlich idealistisch in dem neuplatonischen Systeme nach ihrem ganzen Inhalte enthalten ist, nicht geradezu zurückweisen. Aber da er die Folgen wohl einsah, zu welchen dieselbe nothwendig führen mußte, so schien es ihm gerathener, sein Urtheil über diesen Streitpunkt ganz zu suspendiren. Doch entschädigte er sich dadurch wieder in Etwas für dieses Zugeständniß, daß er den Gegensatz des Leibes zur Seele vielleicht mehr urgirte, als es die wesentliche Verschiedenheit der beiden Substanzen von einander erheischte. Dazu mußte er schon dadurch bestimmt werden, daß er die Einigung der Seele mit dem Leibe nach den höchsten Principien seiner Lehre nur als etwas unnatürliches, widersprechendes denken konnte, weil diese Einigung ihm eben nur als eine Strafe der Seele für ihren Abfall von Gott erschien. Etwas aber, was nur zum Zwecke der Bestrafung an die Seele herangekommen ist, kann offenbar zu dieser in keinem friedlichen Verhältnisse stehen, sondern muß sich ihr vielmehr als feindlich erzeigen. — Daß unter solchen Voraussetzungen von einer wahrhaft einheitlichen menschlichen Natur nicht mehr die Rede sein konnte, ist von selbst klar. Wenn der Seele die Einigung mit dem Leibe widernatürlich ist, so ist auch das ganze Wesen, das aus dieser Einigung resultirt, ein widernatürliches, nicht sein sollendes; das Leben im Leibe ist für die Seele nur ein unvermeidlicher Durchgangspunkt, und trägt in sich selbst wesentlich die Bestimmung, sich selbst wieder aufzuheben, und die Seele wieder zu dem werden zu lassen, was sie sein soll. Das idealistische Princip bewährt auch auf diesem Punkte des origenistischen Systems wieder seine Herrschaft. —

Aber eben weil Origenes insoferne wieder dem christlichen Princip sich zuwendete, als er nicht zu der trichotomistischen Annahme sich verleiten ließ, daß die leibliche Natur — das Fleisch — das wesentlich Böse und Unreine sei[1]: konnte er auch in dem empirischen Menschen nicht blos die Freiheit des Willens überhaupt festhalten[2], sondern sie auch als die Quelle des Guten und des Bösen bezeichnen[3]. Außer den Gründen, welche er zur

---

1) Contr. Cels. l. 3, 42. — 2) De princ. l. 3, c. 1, 5. *οὐκουν ὁ λογος δεικνυσιν, ὁτι τα μεν ἐξωθεν οὐκ ἐφ' ἡμιν ἐστι, το δε οὑτως ἡ ἐναντιως χρησασθαι αὐτοις τον λογον κριτην παραλαβοντα και ἐξεταστην του πως δει προς ταδε τινα των ἐξωθεν ἀπαντησαι, ἐργον ἐστιν ἡμετερον.* — 3) Contr. Cels. l. 4, 66. *το δε την ὑλην τοις θνητοις ἐμπολιτευομενην αἰτιαν εἰναι των κακων, καθ' ἡμας οὐκ ἀληθες. το γαρ ἑκαστου ἡγεμονικον, αἰτιον της ὑποστασης ἐν αὐτῳ κακιας ἐστιν, ἡτις ἐστι το κακον· κακα δε και αἱ ἀπ' αὐτης πραξεις· και ἀλλο οὐδεν, ὡς προς ἀκριβη λογον, καθ' ἡμας ἐστι κακον.* 45. — Vgl. l. 6, 54. — Com. in ep. ad Rom. 1, 18.

Begründung der Freiheit aus der heil. Schrift entnimmt [1]), beruft er sich hiefür vorzugsweise auf das Zeugniß des Selbstbewußtseins, das uns das Dasein der Freiheit in uns nicht bezweifeln läßt [2]). Wir dürfen nur auf unser eigenes Verhalten in den Versuchungen zum Bösen unser Augenmerk richten, und wir können an unserer Freiheit nicht zweifeln, weil wir uns bewußt sind, daß es immer und in jedem einzelnen Falle in unserer Gewalt steht, in die Versuchungen einzuwilligen oder sie abzuweisen [3]). Außerdem setzt die Tugend wesentlich die Freiheit voraus, und nimmt man die letztere weg, so verschwindet das ganze Wesen der Tugend [4]). Jedoch abgesehen hievon ist die Freiheit als wesentliches Moment schon in dem Begriffe der vernünftigen Natur gelegen; denn ein Wesen, das vermöge seiner vernünftigen Erkenntnißkraft zwischen verschiedenen Handlungen unterscheiden, die einen billigen, die andern mißbilligen kann, muß nothwendig auch im Stande sein, zwischen ihnen zu wählen [5]). — So ist also der Mensch wesentlich frei, und eben weil er dieses ist, kann der Grund des Bösen nicht etwa in irgend welche natürliche Disposition des Körpers gelegt werden, sondern nur in die Freiheit; denn selbst der zügelloseste Mensch ist immer im Stande, seine Begierden zu überwinden und zum Guten sich zu wenden [6]). Wie aber die Freiheit den Grund des Bösen in sich schließt, so ist auch das Gute ihr anheimgegeben, und so hängt es von dem Menschen selbst ab, dem einen oder dem andern sich zuzuwenden.

An diese Bestimmungen schließt sich denn nun von selbst die teleologische Lehre des Origenes an. Die Seele ist der bisherigen Entwicklung zufolge durch ihr Herabsinken in den Körper in einen widernatürlichen Zustand gerathen, der für sie ein Uebel ist, und daher auch als eine Art Krankheit der Seele gedacht werden muß. Allein gerade ihre Verbindung mit der Leiblichkeit soll für sie auch wieder das Mittel sein, um in ihren ursprünglichen Zustand wieder zurückzukehren. Befindet sich somit der Mensch eo ipso, daß er geboren wird und in dieses gegenwärtige Leben eintritt, im Zustande der Sünde [7]), so soll er gerade durch dieses Leben wieder von dem unnatürlichen, sündigen Zustande, in dem er sich befindet, befreit, von seiner Krankheit geheilt, und so zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit wieder zurückgeführt werden. Dazu bedarf er aber der Hilfe von Gott, und diese Hilfe ist ihm zu Theil geworden durch die Erlösung in Christo. Dieses führt uns hinüber zunächst zur origenistischen Christologie. —

---

[1]) De princ. l. 3, c. 1, 6 seqq. — [2]) De oration. 6. — [3]) De princ. l. 3, c. 1, 4. — [4]) Contr. Cels. l. 4, 3. *ἀρετης μεν ἐαν ἀνελῃς το ἑκουσιον, ἀνειλες αὐτης και την οὐσιαν.* — [5]) De princ. l. 3, c. 1, 3. — Vgl. De orat. 6. — [6]) De princ. l. 3, c. 1, 5. — [7]) Contr. Cels. l. 7, c. 50.

§. 74.

Christus ist dem Origenes wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich, sofern der göttliche Logos nicht blos den menschlichen Leib, sondern auch die menschliche Seele angenommen hat: und in dieser Beziehung steht er ganz auf christlichem Boden [1]). Die leibliche Natur des Erlösers zeichnete sich durch die höchste Vollkommenheit aus; denn wenn schon überhaupt und im Allgemeinen die vollkommenere oder minder vollkommene Beschaffenheit des menschlichen Körpers nach der größeren oder geringeren Vorzüglichkeit der Seele sich bestimmt, mit welcher er in seinem Ursprunge verbunden worden ist, so muß der Leib des Herrn unter allen der vorzüglichste sein, weil die Seele Christi ebenfalls unter allen Seelen die vollkommenste ist [2]). Damit ist jedoch nicht gesagt, daß er nicht denn doch seiner natürlichen Beschaffenheit nach leidensfähig war; denn wäre er dem Leiden unzugänglich gewesen, so hätte Christus für uns nicht leiden und sterben und uns nicht erlösen können [3]). Wenn also auch Christus seine körperliche Gestalt nach Belieben ändern konnte, und folglich nicht immer die gleiche Gestalt zeigte [4]): so ist doch sein Leib dem Wesen nach unserm Leibe ebenso gleich gewesen, wie seine Seele unserer Seele. Aber eben deshalb muß auch die Menschwerdung des göttlichen Logos, im Allgemeinen wenigstens, nach den gleichen Gesetzen beurtheilt werden, wie die Entstehung des einzelnen Menschen. Und hier ist es, wo Origenes, falls er seiner Präexistenzlehre treu bleiben wollte, in die Incarnationstheorie ein Moment aufnehmen mußte, welches geeignet war, die christliche Fassung dieses Mysteriums im tiefsten Grunde zu zerstören. Und das war die Präexistenz der Seele Christi vor ihrer Union mit dem Logos. Denn sind ursprünglich alle Seelen zugleich geschaffen worden, so kann hievon offenbar die Seele Christi nicht ausgenommen sein. In der That hat Origenes diese Lehre in sein System aufgenommen, und sie in der Weise, wie dieß letzteres erforderte, weiter ausgeführt. Die Seele Christi ist zugleich mit allen übrigen Seelen geschaffen worden, und konnte ihre Freiheit ebenso, wie alle andern sowohl zum Guten, als auch zum Bösen gebrauchen. Aber in unwandelbarer, standhafter Liebe ist sie Gott treu geblieben, und hat in diesem unauslöschlichen Feuer der Liebe das Gute in sich gleichsam zur Natur umgewandelt, so daß sie zuletzt nicht blos keine Ver-

---

1) De princ. l. 2, c. 5, 2. 3. — 2) Contr. Cels. l. 1, 32. 33. — 3) Ib. l. 2, 23. *Ὥσπερ οὖν βουληθεις ἀνειληφε σωμα, οὐ παντῃ ἀλλης φυσεως παρα την ἀνθρωπινην σαρκα· οὕτω συνανειληφε τῳ σωματι και τα ἀλγεινα αὐτου και τα ἀνιαρα, ὧν προς το μη παθειν κυριος οὐκ ἠν, ἐπι τοις διατιθεισιν ὀντος προσαγειν αὐτῳ και τα ἀνιαρα, και τα ἀλγεινα· προαπελογησαμεθα δε ἐν τοις ἀνωτερω, ὀτι βουληθεις μη ἡκειν εἰς χειρας ἀνθρωπων, οὐκ ἐληλυθει ἀν, ἠλθε δε, ἐπει ἐβουλετο.* — 4) Ib. l. 2, 64.

suchung zum Bösen mehr erlitt, sondern der Sünde gänzlich unfähig wurde. Durch die Fülle des Verdienstes nun, das sie sich durch diese Liebe erwarb, hat sie sich selbst die Einigung mit dem Logos verdient, so daß also diese Einigung in gewisser Beziehung, nämlich in Beziehung auf das Verdienst, ihr eigenes Werk war. Der Logos hat sich denn auch, als die Fülle der Zeiten gekommen war, mit ihr, und durch sie mit dem Leibe verbunden, nicht mehr so, wie er auch mit den übrigen Seelen durch die Gnade verbunden ist, sondern substantiell und persönlich, und zwar so innig, daß sie beide gleichsam nur ein Geist geworden sind, und nicht mehr zwei, sondern vielmehr nur Eins genannt werden können und müssen [1]). Wie das im Feuer erglühende Eisen mit dem Feuer ganz verschmilzt und gewissermaßen selbst Feuer wird, so verhält es sich in analoger Weise mit der Seele des Erlösers, soferne auch sie im Logos ganz vergöttlicht ist, und in gewissem Grade in diesen selbst übergeht. Zu den übrigen Seelen bringt gleichsam nur die Wärme des göttlichen Wortes in der Gnade vor, mit der Seele des Erlösers dagegen ist das Feuer des göttlichen Wortes selbst substantiell geeinigt [2]), und die Einheit, die hieraus zwischen beiden resultirt, ist die innigste, die sich denken

---

[1]) De princ. l. 2, c. 6, 3. Verum cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore et exiliore ergo auctorem suum amore teneretur, illa anima, de qua dixit Jesus, quia nemo auferet a me animam meam, ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo dei et veritati ac luci verae, et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus, sicut et Apostolus his, qui eam imitari deberent, promittit, quia, qui se jungit domino, unus spiritus est. Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante nascitur deus homo.... etc. 4. Quod autem dilectionis perfectio, et meriti affectus sinceritas ei hanc inseparabilem cum deo fecerit unitatem, ita, ut non fortuita fuerit, aut cum personae acceptione animae ejus assumtio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi prophetam dicentem.... etc. — 5. Naturam quidem animae illius hanc fuisse, quae est omnium animarum, non potest dubitari. Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est, ita elegit, diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita, ut propositi firmitas, et affectus immensitas, et dilectionis inexstinguibilis calor, omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam: ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati — l. 4, 31. — Contr. Cels. l. 6, 47. —
[2]) De princ. l. 2, c. 6, 6.

läßt[1]). Und eben wegen dieser innigen Einheit der beiden Naturen in Jesus können immer die Eigenschaften der einen von der andern prädicirt werden, so daß also eine wahre Communicatio idiomatum zwischen ihnen stattfindet[2]). —

Man sieht, es liegt dem Origenes Alles daran, die Einheit zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christus so innig als möglich zu fassen, und so die Einpersönlichkeit Christi, worauf die Communicatio idiomatum beruht, zu sichern. Allein es läßt sich auch nicht verkennen, daß die Annahme einer Präexistenz der Seele Christi vor ihrer Einigung mit dem Logos sich mit der Idee der Einpersönlichkeit des Gottmenschen speculativ nicht vereinbaren läßt. War die Seele Christi vor ihrer Einigung mit dem Logos ein persönliches Wesen, so mußte diese ihre Persönlichkeit zuerst aufgehoben werden, bevor sie zur hypostatischen Union mit dem Logos erhoben werden konnte. Diese Vernichtung ihrer Persönlichkeit würde aber, wie Thomas von Aquin mit Recht sagt, auch die Vernichtung ihrer Natur nach sich gezogen haben, weil die Natur blos in der Person, und die Person blos in der Natur wirklich ist. Die origenistische Präexistenzlehre muß somit folgerichtig die Einpersönlichkeit des Erlösers zerstören; und wenn auch Origenes diese Folge um jeden Preis abzuwenden suchte, so darf man doch wohl annehmen, daß seine Incarnationstheorie auf den späteren Nestorianismus nicht ohne Einfluß geblieben ist. —

§. 75.

So ist denn Christus, die göttliche und menschliche Natur in sich vereinigend, vom Himmel herabgestiegen, um unsere Erlösung zu bewerkstelligen, und uns zu Gott wiederum zurückzuführen. Der erste und vorzüglichste Zweck der Erlösung war mithin die Tilgung der Sünde und die Wiederversöhnung der Menschen mit Gott in Christus[3]). Deswegen hat der Gott-

---

[1]) Contr. Cels. l. 2, 9. *ἐν γαρ μαλιστα κατα την οἰκονομιαν γεγενηται προς τον λογον του Θεου ἡ ψυχη και το σωμα Ἰησου. εἰ γαρ κατα την Παυλου διδασκαλιαν λεγοντος· ὁ κολλωμενος τῳ κυριῳ ἑν πνευμα ἐστι· πως οὐ πολλῳ θειοτερως και μειζονως ἑν ἐστι το ποτε συνθετον προς τον λογον του Θεου;* — l. 3, 41. *το δε θνητον αὐτου σωμα, και την ἀνθρωπινην ἐν αὐτῳ ψυχην, τῃ προς ἐκεινου οὐ μονον κοινωνιᾳ, ἀλλα και ἑνωσει και ἀνακρασει, τα μεγιστα φαμεν προσειλεφεναι, και της ἐκεινου θειοτητος κεκοινωνηκοτα εἰς Θεον μεταβεβηκεναι.* — [2]) De princ. l. 2, c. 6, 3. Et hac de causa (propter angustam unionem) per omnem scripturam, tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur. — [3]) Contr. Cels. l. 4, 19. *ὁ γαρ ἀπολογησαμενος φησιν οὐχ ὑπερ των ἠδη φιλων νοσουντων ἠ με-*

mensch den Tod erlitten, und sich in ihm zur Sühne für das Menschengeschlecht dem Vater als Opfer dargebracht. Mit diesem ersten Zwecke verband sich aber dann noch ein anderer, und dieser bestand darin, daß durch die Lehre und das Beispiel des Fleisch gewordenen Logos die Menschen wieder zur Erkenntniß der Wahrheit und des wahren sittlichen Gesetzes gelangten, um so in ihrem Thun und Lassen wieder zur Aehnlichkeit mit Gott sich erheben zu können [1]), — ein Moment, das Origenes insofern auch auf die über dem Menschen stehenden vernünftigen Wesen ausdehnte, als auch diesen im Fortgang der Zeit die Erkenntniß der wahren Gesetze abhanden gekommen war, nach welchen sie die Welt und die Menschheit leiten sollten [2]). Dazu also, um das Menschengeschlecht von der Krankheit der Sünde und ihrer Folgen in jeder Beziehung zu heilen, hat das göttliche Wort Fleisch angenommen aus Maria der Jungfrau, und ist gehorsam geworden bis zum Tode am Kreuze. — Allein die also durch ihn vollbrachte Erlösung kann dem Einzelnen subjectiv nur angeeignet werden durch die Gnade, welche aus der erlösenden That Christi uns zuströmt. Ohne diese kann der Mensch weder zum Heile gelangen, noch die Versuchungen zum Bösen überwinden [3]). Desungeachtet aber ist in der subjectiven Erlösung des Einzelnen nicht die Gnade allein wirksam: vielmehr muß auch der Mensch selbst mitwirken, da-

---

μηνοτων την τοιανδε οἰκονομιαν γινεσθαι, ἀλλ' ὑπερ των δια νοσον της ψυχης και ἐκστασιν του κατα φυσιν λογισμου ἐτι ἐχθρων, ἱνα γενωνται φιλοι τῳ θεῳ, και γαρ σαφως ὑπερ ἁμαρτωλων λεγεται παντα ἀναδεδεχθαι ὁ Ἰησους, ἱν' αὐτους ἀπαλλαξῃ της ἁμαρτιας, και ποιησῃ δικαιους. l. 8, 43. l. 2, 23. — [1]) Ib. l. 6, 68. — [2]) De princ. l. 3, c. 5, 6. In novissimis temporibus, cum jam finis mundo proximus immineret, et in ultimam perditionem omne humanum vergeret genus, infirmatis non solum his, qui regebantur, verum etiam illis, quibus regendi fuerat sollicitudo commissa, non jam tali auxilio nec similibus suis indiguit defensoribus, sed auctoris ipsius et creatoris sui opem depoposcit, qui et his obediendi, et illis regendi corruptam profanamque restitueret disciplinam. Unde unigenitus filius dei exinanivit semetipsum, et formam servi accipiens efficitur obediens usque ad mortem, ut obedientiam doceret eos, qui non aliter nisi per obedientiam salutem consequi poterant: regendi quoque regnandique corruptas restituit leges, dum omnes inimicos subjecit pedibus suis, ut per hoc, quod necesse est eum regnare, donec ponat inimicos suos sub pedibus, et novissimum inimicum destruat mortem, rectores ipsos regendi doceat moderamina.... Idcirco non solum usque ad mortem crucis patri obediens factus est, verum etiam in consummatione saeculi in semetipso complectens omnes, quos subjecit patri, et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis et in ipsis ipse quoque subjectus dicitur patri. — [3]) Ib. l. 3, c. 1, 12. c. 2, 5.

mit dasjenige zu Stande komme, was der Geber der Gnade beabsichtigt [1]). Die Gnade ist allgemein, und erstreckt sich auf alle Menschen; bleibt sie deshalb in dem Einzelnen unwirksam, so kann dieß derselbe blos seiner eigenen Schuld zuschreiben. Die Gnade gleicht in dieser Beziehung dem Regen; denn wie dieser seinen wohlthätigen Einfluß überallhin ausbreitet, und wie daher, wenn desungeachtet die Frucht nicht zur Entwicklung kommt, die Schuld davon nicht an dem Regen selbst liegt, sondern vielmehr an dem Boden, welcher nicht gehörig bearbeitet worden ist: so verhält es sich auch in analoger Weise mit der Gnade und der freien Mitwirkung des Menschen [2]). Und eben darum ist auch die Verhärtung des Sünders nicht Gottes Werk, sondern sie ist einzig dem Menschen selbst zuzuschreiben. Wie der Strahl der Sonne das Wachs schmilzt, den Schmutz dagegen verhärtet, eben weil er Schmutz ist, so kann auch in demjenigen, der dem wohlthätigen Einflusse der Gnade sich verschließt, eben deshalb nur das der Wirkung der Gnade entgegengesetzte Resultat sich ergeben [3]). Die Gnade ist jedoch nicht blos innere, sondern auch äußere Gnade, sofern Gott nämlich auch durch äußere Lehre, Mahnung, Drohung und Strafe die Heilung und Besserung der Menschen zu Stande zu bringen und sie in Christus zu sich zurückzuführen sucht [4]). Und hier ist es, wo seine Vorsehung in der erwähnten Beziehung die verschiedensten Dispositionen trifft. Bei den Einen verschiebt er die Heilung, damit sie nicht, wenn sie geheilt sind, auf's Neue und noch tiefer fallen [5]). Denn wie der Arzt, wo er es für nothwendig hält, bei Heilung einer Krankheit langsam zu Werke geht, um das Uebel nicht noch ärger zu machen, so hält Gott bei manchem Menschen das analoge Verfahren ein, während er bei andern dessen sich überhebt. Und nur in sofern, als Gott in der erwähnten Weise die Heilung, resp. die heilende Strafe bei gewissen Menschen aufschiebt, kann man sagen, daß er indirekt zur Verhärtung des Menschen beitrage, sofern er nämlich dasjenige zu thun unterläßt, wodurch diese Verhärtung verhindert werden könnte: wobei er jedoch, wie gesagt, immer die weisesten Absichten verfolgt [6]).

Was aber den zu erlösenden Menschen im Besondern betrifft, so ist der tiefste Grund seiner subjektiven Erlösung, d. i. seiner Rechtfertigung und Heiligung, der Glaube [7]). Dieser Glaube ist die zweifellose Annahme der gesammten christlichen Offenbarung, die Lehre von der Versöhnung in Christo mit inbegriffen [8]). Doch ist dieser Glaube, wenn gleich die erste, doch nicht

---

1) Ibid. l. 3, c. 1, 22. *οὔτε το ἐφ᾽ ἡμιν χωρις της ἐπιστημης του θεου, οὔτε ἡ ἐπιστημη του θεου προκοπτειν ἡμας ἀναγκαζει, ἐαν μη και ἡμεις ἐπι το ἀγαθον τι συνεισαγωμεν.* — l. 3, c. 1, 18. 19. 20. — 2) Ib. l. 3, c. 1, 10. — 3) Ibid. l. 1, c. 1, 11. — 4) Ib. l. 3, c. 5, 8. — 5) Ib. l. 3, c. 1, 17. — 6) Ib. l. 3, c. 1, 11. — 7) In ep. ad Rom. l. 3, n. 8. — 8) Ib. l. 3, n. 11. 31.

die einzige Bedingung der Rechtfertigung und Heiligung. Mit dem Glauben muß sich nämlich nicht blos die Reue über unsere Sünden, sondern auch die Besserung unseres Lebens verbinden, wenn er wirklich zum Heile führen soll [1]). Der Glaube schließt die Werke nicht aus, sondern ein, und wenn der Apostel sagt, daß der Glaube allein rechtfertige, so sind damit blos die dem Glauben vorangehenden Werke des Gesetzes ausgeschlossen, welche, sofern sie sich nicht auf dem Fundamente des Glaubens aufbauen, auch keine rechtfertigende und heiligende Kraft in Anspruch nehmen können, weil ihnen der Glaube, dieses Siegel derjenigen, die von Gott gerechtfertigt werden, fehlt [2]). Nicht darum empfängt man Nachlassung der Sünden, daß man glaube, es sei Einem nun die Freiheit, wieder zu sündigen, gegeben. Denn die Erlassung bezieht sich nicht auf die zukünftigen, sondern auf die vergangenen Sünden [3]). „Denke man also nicht, daß Jemand, wenn er einen solchen Glauben hat, durch den er gerechtfertigt wird und vor Gott Ehre hat, mit diesem zugleich auch Ungerechtigkeit vereinbaren könne. Denn der Glaube hat Nichts gemein mit dem Unglauben, Gerechtigkeit keine Gemeinschaft mit der Ungerechtigkeit, das Licht keine Freundschaft mit der Finsterniß" [4]). Ein rechtfertigender Glaube kann somit nur bestehen bei einer durch und durch gerechten Gesinnung und Richtung des Willens, wozu der Glaube den Anfang, für die weitere Entwicklung die Wurzel, und für das ganze Gebäude der Tugend die Grundlage bildet [5]). Eben deshalb faßt die Rechtfertigung beides in sich, die Sündenvergebung und die Heiligung; nur in der Vorstellung sind beide von einander trennbar in so weit, als die Heiligung der Rechtfertigung erst nachfolgt, und verschiedene Grade ihrer Durchbildung zuläßt, nämlich vom Abscheu gegen das Böse aufwärts bis zu jenem Gipfel der Liebe, wo die Sünde mit der Wurzel getilgt ist, und Gott keine mehr zurechnet, nicht weil

---

1) Contr. Cels. l. 3, 62. — 2) In ep. ad Rom. l. 3, 9..... Igitur, ut ad propositum redeamus, justificatur homo per fidem, cui ad justificandum nihil conferunt opera legis. Ubi vero fides non est, quae credentem justificet, etiamsi opera quis habeat ex lege, tamen quia non sunt aedificata supra fundamentum fidei, quamvis videantur esse bona, tamen operatorem suum justificare non possunt, quod eis deest fides, quae est signaculum eorum, qui justificantur a Deo. — 3) L. c. — 4) Ib. l. 4, n. 1. — 5) Ib. l. 4, n. 1. 7. Neque enim possibile est, ut habenti in se aliquid injustitiae possit justitia reputari, etiamsi credat in eum, qui suscitavit dominum Jesum a mortuis... Ita ergo et credentibus quidem Christo, nec tamen deponentibus veterem hominem cum actibus suis injustis, fides reputari non potest ad justitiam... Si enim propter peccata nostra traditum eum credimus, quomodo non alienum nobis et inimicum ducitur omne peccatum, pro quo redemtor noster traditus memoratur in mortem?....

er sie ignorirt oder bedeckt, sondern weil keine mehr da ist[1]). Vollbracht aber wird die Rechtfertigung und Heiligung durch die Liebe, welche der heil. Geist über unsere Herzen ausgießt, und wodurch er uns nicht blos von der Sünde reinigt, sondern auch in der Heiligung zur Gemeinschaft mit der göttlichen Natur emporhebt[2]).

§. 76.

Ist dieses der Gang der subjektiven Aneignung der in Christus vollzogenen Erlösung, so ist aber die erlösende Thätigkeit Gottes nicht auf dieses gegenwärtige Leben beschränkt; sie reicht vielmehr auch über das Grab hinüber; denn wie überhaupt die menschliche Seele nie zu einem solchen Zustande herabsinken kann, in welchem sie der Heilung gar nicht mehr fähig wäre, so muß ihre Heilungsfähigkeit, falls die Heilung im diesseitigen Leben nicht vollbracht worden, auch im andern Leben, in welches sie mit dem Tode des Leibes hinübertritt, noch fortdauern[3]). Während also die gereinigten Seelen sogleich nach dem Tode in die Herrlichkeit eingehen[4]), dauert für die übrigen auch nach dem Tode der Prozeß der Heilung noch fort. Das Mittel aber, dessen sich Gott in diesem Falle zur Heilung der Seelen bedient, ist die Strafe, die somit ausschließlich nur correktiven Charakter hat[5]). Jeder

---

[1]) Ib. l. 4, n. 1. Et vide, si forte potest iste ordo in anima una eademque intelligi, ut quia initium est conversionis animae, mala derelinquere, pro hoc iniquitatum remissionem mereatur accipere; cum autem coeperit bona facere, velut singula quaeque, quae praecesserant mala, bonis recentibus obtegens et abundantiorem numerum bonorum introducens, quam prius fuerat malorum, tegere peccata dicatur; ubi vero jam ad perfectum venerit, ita ut omnis de ea malitiae radix penitus amputetur, eo usque, ut nullum in ea vestigium possit inveniri nequitiae, ibi jam summa perfectae beatitudinis promittatur, cum nullum possit Dominus imputare peccatum. — [2]) Ib. l. 4, n. 9. Quod si Spiritus caritatis, et filius caritatis invenitur, certum est, quod ex uno paternae Deitatis fonte et Filius intelligendus est et Spiritus S., ex cujus abundantia etiam Sanctorum cordibus ad participationem capiendam divinae naturae, sicut Petrus apostolus edocuit, abundantia caritatis infunditur, ut per istud S. Spiritus donum compleatur ille sermo, quem Dominus dicit: Sicut tu Pater in me, et ego in te, et isti in nobis unum sint —: divinae scilicet naturae participes effecti in abundantia caritatis per Spiritum S. ministratae. — Vid. Möhler's Patrologie p. 548 ff. — [3]) De princ. l. 3, c. 1, 13. 14. *Ἀφθαρτον γαρ φυσιν πεποιηκε την νοεραν, και αὐτῳ συγγενη, και οὐκ ἀποκλειεται ὡσπερ ἐπι της ἐνταυθα ζωης ἡ λογικη ψυχη της θεραπειας.* 17. 21. — [4]) De princ. l. 1, c. 8, 4. — [5]) Contr. Cels. l. 3, 75.

einzelne zündet sich durch seine Sünden das Feuer der Strafe selbst an, und dasjenige, was die Flamme desselben nährt, sind ebenfalls die Sünden, sofern das Hervortreten derselben in das Bewußtsein der sündigen Seele für diese der Qual des Feuers gleichkommt, weil damit die ganze Schmach ihrer Sünde ihr aufgedeckt wird, und der Stachel des Gewissens unaufhörlich sie zerfleischt [1]). Allein eben durch dieses Feuer der Strafe werden die Sünden auch verzehrt, und so dient dasselbe wahrhaft zum Heilmittel für die Krankheit der Seele [2]). Und das gilt für alle Seelen; denn Gott sucht durch die Gnade Christi alle zu retten. Aber freilich bestimmt sich der Grad und die Dauer der jenseitigen Strafe immer nach dem Grade der Schuld, also der Krankheit, mit der die Seele behaftet ist, und darum können auch die Seelen, welche im Jenseits der Strafe verfallen, nicht zu gleicher Zeit, sondern immer nur nach einander in die Seligkeit eingehen, die einen früher, die andern später, je nachdem es eben ihre Heilung erheischt. Und selbst dann, wenn sie aus der Tiefe der Strafe erstehen, können sie nur allmählig bis zur höchsten Stufe der Vollkommenheit und Seligkeit emporsteigen, indem sie vorher zum Behufe ihrer Erleuchtung und Belehrung durch alle einzelnen Ordnungen der Engel hindurchgehen müssen, bevor sie zu jenem höchsten Ziele gelangen, das ihnen vermöge des Grades und der Menge ihrer Verdienste prädeterminirt ist [3]). Auf diesem Wege erreichen sie also zuletzt nicht blos die volle Glückseligkeit, sondern auch jene Vollkommenheit, die sie von der bloßen Bildlichkeit zur Ebenbildlichkeit mit Gott (ab imagine ad similitudinem) erhebt, und zwar immer in dem Grade, in welchem dieß ihre Verdienste erheischen [4]). — Diese Lehre von einem allmähligen Aufsteigen der Seele bis zur höchsten Stufe ihrer jenseitigen Bestimmung ist ein eigenthümlicher Gedanke des Origenes, und er ist demselben in der Weise

---

1) De princ. l. 2, c. 10, 4. 5. — 2) Ib. l. 2, c. 10, 6. — Contr. Cels. l. 4, 13. l. 5, 15. — 3) De princ. l. 1, c. 6, 3. Interim tam in his, quae videntur et temporalibus saeculis, quam in illis, quae non videntur et aeterna sunt, omnes isti pro ordine, pro ratione, pro modo et meritorum dignitatibus dispensantur, ut alii in primis, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus, et per majora et graviora supplicia, nec non et diuturna, ac multis saeculis tolerata asperioribus emendationibus reparati, et restituti eruditionibus primo angelicis, tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, et sic per singula ad superiora provecti, usque ad ea; quae sunt invisibilia et aeterna perveniant; singulis videlicet quibusque coelestium virtutum officiis quadam eruditionum specie peragratis.... etc. — 4) Ib. l. 3, c. 6, 1. Summum bonum est, prout possibile est, similem fieri deo. Imaginis quidem dignitatem (anima) in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est.... Similitudo dei pro meritorum perfectione praestabitur.

geneigt, daß er stets wieder auf denselben zurückkommt. Er scheut sich nicht, dieses Aufsteigen selbst örtlich zu fassen, und die Seele von dem über der Erde stehenden Luftraume aus immer höher sich erheben zu lassen, wo dann auf jeder Stufe dieser Erhebung die Erkenntniß der Seele sich erweitert, indem immerwährend neue Dinge, neue Geheimnisse ihrer Erkenntniß sich darbieten, bis endlich auf der höchsten Stufe ihres Emporsteigens auch ihre Erkenntniß sich vollendet. So werden durch die Sammlung der Heiligen mehrere überirdische und übersinnliche Welten gebildet, und diese scheinen jene höheren Welten zu sein, aus welchen nach dem Zeugnisse der hl. Schrift Moses und Aaron das Musterbild für die Stiftshütte und die in derselben angeordneten Gebräuche entnahmen [1]) — So wird denn in der dargestellten Weise die Zurückführung der Seelen in ihren ursprünglichen Zustand durch lange und lange Jahrhunderte hindurch sich fortsetzen, und damit wird das Böse sich immer mehr verringern, bis es endlich ganz verschwindet und so zuletzt die Erbarmung Gottes sich auch auf denjenigen herniederläßt, der am tiefsten gesunken ist, nämlich auf den Satan, um auch diesen wieder zu jener Seligkeit zurückzuführen, die er ehedem freiwillig verlassen hatte. Origenes stellt zwar diese endliche Restitution des Satans an einer Stelle als problematisch hin [2]), aber dieß kann die anderwärts auftretenden, ganz bestimmt lautenden Ausdrücke nicht entkräften [3]). Auch der Teufel wird also endlich der Heilung theilhaftig werden, und so wird am Ende, wie schon gesagt, alles Böse verschwinden [4]), alle Geister werden in Christus dem Vater unterworfen sein; und da diese Unterwerfung eben nichts anderes bedeuten kann, als das Heil und die Seligkeit Aller, so wird von dieser allgemeinen Seligkeit

---

[1]) Ibid. l. 3, c. 6, 8. 9. — l. 2, c. 11, 5. 6. — [2]) Ibid. l. 1, c. 6, 3. Tu qui legis probato, si omnimode, neque in his, quae videntur temporalibus saeculis, neque in his, quae non videntur, et aeterna sunt, penitus pars ista (diabolica) ab illa etiam finali unitate atque convenientia discrepabit. — [3]) Ibid. l. 3, c. 6, 5. Destruetur novissimus inimicus, qui mors dicitur, non ut substantia ejus, quae a deo facta est, pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, quae non a deo, sed ab ipso processit, intereat. Nil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo. Substantialem interitum enim ea, quae a deo facta sunt ad hoc, ut essent et permanerent, recipere non possunt. — [4]) Ib. l. 3, c. 6, 2. 3. Ne ullam quidem malitiam ad illum finem putandum est pervenire.... Nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum erit..... Contr. Cels. l. 8, 72. *ἐπι των ψυχων οὐκ εἰναι τι των ἀπο κακιας, ἀδυνατον ὑπο του ἐπι πασι λογου και θεου θεραπευθηναι. παντων γαρ των ἐν τῃ ψυχῃ κακων δυνατωτερος ὠν ὁ λογος, και ἡ ἐν αὐτῳ θεραπεια, προσαγει κατα βουλησιν θεου ἑκαστῳ αὐτην· και το τελος των πραγματων ἀναιρεθηναι ἐστι την κακιαν.*

zuletzt kein geistiges Wesen mehr ausgenommen sein [1]). So wird Gott wahrhaft Alles in Allem sein, weil in diesem Zustande allgemeiner Seligkeit Alles, was die Geister denken und fühlen werden, nur Gott allein sein wird [2]).

§. 77.

Damit ist jedoch die allgemeine *ἀποκαταστασις* noch nicht vollendet. Auch die Leiber werden endlich wieder auferstehen, um im Verein mit den Seelen in die Verklärung einzugehen [3]). Und zwar sind es die nämlichen Leiber, welche wir in diesem Leben getragen haben, die in der Auferstehung die Seelen mit sich in den Himmel erheben werden, nur daß ihr Zustand nicht mehr der gegenwärtige empirische, sondern ein höherer, verklärter Zustand sein wird, identisch nämlich mit demjenigen, in welchem sie vor

---

1) De princ. l. 1, c. 6, 1. Finis ergo mundi et consummatio dabitur, cum unusquisque pro merito peccatorum etiam poenis subjicietur: quod tempus deus solus agnoscit, quando unusquisque, quod meretur, expendet. In unum sane finem putamus, quod bonitas dei per Christum suum universam revocet creaturam, subactis et subditis etiam inimicis.... Quae ergo est subjectio, qua Christo debent omnia esse subjecta? Ego arbitror, quia haec ipsa, qua nos quoque optamus ei esse subjecti, qua subjecti ei sunt et apostoli, et omnes sancti, qui secuti sunt Christum. Subjectionis enim nomen, qua Christo subjicimur, salutem, quae a Christo est, indicat subjectorum. — l. 3, c. 5, 7. Sicut cum dicitur filius patri subjectus, perfecta universae creaturae restitutio declaratur, ita cum filio dei inimici dicuntur esse subjecti, subjectorum salus in eo intelligitur, et reparatio perditorum. — 2) Ib. l. 3, c. 6, 3. Per singulos deus omnia erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata jam omnium vitiorum faece, atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire, vel intelligere, vel cogitare potest, omnia deus sit, nec ultra jam aliud aliquid nisi deum videat, deum teneat.... l. 1, c. 6, 4. — 3) Ibid. l. 2, c. 10, 1. l. 3, c. 6, 6. In hunc ergo statum omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam. Quod tamen non ad subitum fieri, sed paullatim et per partes sentiendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis et velociori cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo spatio subsequentibus, tum deinde aliis longe posterius, et sic per multos et innumeros ordines proficientium, ac deo se ex inimicis reconciliantium pervenitur usque ad novissimum inimicum, qui dicitur mors, ut etiam ipse destruatur, ne ultra sit inimicus. Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in hujuscemodi statum: tunc natura etiam hujus corporis nostri in spiritalis corporis gloriam perducetur.

dem Falle der Geister sich befunden haben, und folglich auch von gleicher Klarheit und Herrlichkeit[1]). Noch mehr. Auch die ganze empirische Welt wird in dieser allgemeinen Restitution in ihren ehevorigen verklärten Zustand zurückkehren, und sich so mit der höheren übersinnlichen Welt wieder vereinigen[2]). Daß dieses möglich sei, läßt sich nicht in Abrede stellen, da ja, wie früher erwähnt worden, die Materie überhaupt nichts anderes ist, als ein Zusammenfluß von an sich übersinnlichen Qualitäten, die daher gleichwohl wieder zur Reinheit ihrer übersinnlichen Natur hergestellt werden können. So wird dann die Verklärung der körperlichen Natur zuletzt eine allseitige sein[3]); alle Verschiedenheit wird aufhören[4]), und so wird sich jene volle Einheit wieder herstellen, wie sie ursprünglich vor dem Falle gewesen ist. —

Damit hätte nun wohl das anthropologische System des Origenes einen bestimmten Abschluß gewonnen, aber da er, wie wir früher schon gehört haben, mit den Stoikern eine unendliche Reihe von Welten annimmt, so muß er selbstverständlich nach der allgemeinen Restitution, um wieder eine neue Welt zu gewinnen, auch wieder einen erneuten Abfall der Geister von Gott annehmen, und so den Prozeß der Reinigung auf's Neue beginnen lassen, und sofort in's Unendliche. Origenes hat sich denn auch wirklich zu dieser Folgerung verstanden[5]). Man sieht freilich leicht ein, daß diese Annahme nicht blos, wie schon der hl. Augustin bemerkt, das Wesen der Glückseligkeit zerstört, sondern dem Menschen auch im Hinblick auf die damit verbundene Negation der Ewigkeit der Strafe jedes hinreichende Motiv zu einem höheren sittlichen Aufschwunge raubt. Allein diese Lehre lag einmal in der Consequenz des Systems, und darum konnte sie unmöglich umgangen werden. —

Es ist klar, daß die Origenistische Lehre, wie sie im Bisherigen dargestellt worden ist, dem idealistischen Extrem der Speculation zu sehr zugeneigt ist, als daß sie, in ihrer Allgemeinheit wenigstens, abgesehen nämlich

---

1) Ib. l. 3, c. 6, 4. — 2) Ib. l. 1, c. 6, 4. — 3) Ib. l. 3, c. 6, 9. — 4) Ib. l. 3, c. 6, 4. — 5) Ib. l. 2, c. 3, 3. Possibile enim videtur, ut rationabiles naturae, a quibus nunquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subjacere, indulgente hoc ipsum Domino, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse; quos motus sine dubio rursum varietas corporum et diversitas prosequetur, ex qua mundus semper adornatur, nec unquam poterit mundus nisi ex varietate et diversitate constare: quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem. l. 3, c. 1, 21. Ex quo opinamur, quoniam quidem immortalis est anima et aeterna, quod in multis et sine fine spatiis per immensa et diversa saecula possibile est, ut vel a summo bono ad infima mala descendat, vel ab ultimis malis ad summa bona reparetur.

von dem vielen Wahren und Guten, das auch in ihr sich vorfindet, mit dem christlichen Princip noch vereinbart werden könnte. Wir geben gerne zu, daß Origenes in seinem späteren Alter manche von den exorbitanten Sätzen, die er früher aufgestellt hatte, verließ[1]; wir geben auch dieses zu, daß die Schrift περι ἀρχων vielleicht nicht mehr ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt uns vorliegt, um so mehr, da sie durch die Hände des leidenschaftlichen Rufinus hindurchging, der in seiner Uebersetzung vielleicht manches schärfer faßte, als es im Sinne des Originals lag; — allein wir mußten die Lehre des Origenes dennoch nach den uns unter seinem Namen vorliegenden Schriften darstellen, weil die Hauptlehrsätze derselben, wie aus den Aussprüchen des hl. Augustin hervorgeht, auch den Vätern der Kirche in keiner andern Fassung vorlagen, als uns, und der Streit, der sich später über die Origenistische Lehre entspann, ebenfalls kein anderes Objekt hatte, als dieses, welches uns in den erwähnten Schriften vorliegt. Wir müssen es bedauern, daß ein so glänzender Geist, wie Origenes es war, den idealistischen Anschauungen der damaligen Zeitphilosophie so großen Einfluß auf sein eigenes Denken gewährte. Origenes hätte ein anderer Augustinus werden können, wenn er diesen Fehler nicht begangen hätte. So aber ist er für die christlich-speculative Wissenschaft zwar nicht verloren, aber doch nicht von so hohem Werthe, als man es wohl wünschen möchte. —

2. Annäherung an das entgegengesetzte Princip.

Tertullian[2].

§. 78.

Wie Origenes der Häresie gegenüber auf der Grundlage des Glaubens eine christliche Speculation aufzubauen suchte, so leuchtet diese Absicht auch

---

[1] Wie dieses unter Anderm besonders auch in Bezug auf die Erbsünde der Fall war, die er später ausdrücklich von Adam, so fern wir alle in den Lenden desselben waren, ableitete, und in Folge dessen auf dem Wege der Zeugung sich fortpflanzen ließ. Comm. in ep. ad. Rom. 3, 3. 6, 12. — [2] Tertullian wurde um d. J. 160 zu Carthago von heidnischen Aeltern geboren. Von Natur mit reicher Anlage, namentlich scharfem, durchdringendem Verstande und lebhafter Phantasie ausgestattet, empfing er die seiner Geburt und seinen Fähigkeiten entsprechende Erziehung und Bildung, studirte die Philosophie und die schönen Wissenschaften, und wählte sich endlich als Lebensberuf die Rechtsgelehrsamkeit. In religiöser Beziehung folgte er der heidnischen Richtung seiner Aeltern, und indem er von der Sittenlosigkeit der damaligen heidnischen Gesellschaft nach eigenem Geständnisse keineswegs frei war, hielt er das Christenthum für eine Thorheit. Doch die Gnade

aus den Schriften Tertullians hervor. Er machte es der Häresie zum ständigen Vorwurfe, daß sie, die Lehre der Kirche verlassend, anderwärts und auf andern Wegen die Wahrheit suche, da doch diese in ihrer ganzen Fülle schon in der Kirche da sei [1]). Die Kirche ist früher, als alle Häresien, und präscribirt deshalb denselben überall, wo es sich um die Wahrheit oder Falschheit einer Lehre handelt [2]). Nur dasjenige kann somit wahr sein, was in der Kirche und durch dieselbe auf dem Wege der Tradition auf uns gekommen ist, indem selbst die hl. Schriften in dieser Tradition enthalten sind, insofern wir von deren Aechtheit und Göttlichkeit nur durch diese versichert sind [3]). Die Tradition der Apostel ist keine andere als die Tradition der Kirche, und umgekehrt [4]); und darum darf auch die Tradition der Kirche nicht unter dem Vorwande, der Tradition der Apostel zu folgen, verlassen werden, wie dieses die Häresie thut. Wenn du ein Christ bist, sagt Tertullian, so glaube, was überliefert worden ist [5]). In Folge der Erlösung liegt somit den Menschen die Pflicht ob, den Glauben zu suchen; haben sie ihn aber gefunden, so müssen sie ihn willig annehmen und bei ihm beharren, nicht aber außer dem Glauben und im Widerspruch mit demselben anderen Lehrmeinungen nachjagen, wie solches die Häretiker thun [6]). Der Glaube

---

entriß ihn dem Strome des Verderbens; 30—36 Jahre alt ward er Christ. Die äußern Ursachen seiner Conversion sind unbekannt. Seinem hohen und talentvollen Geiste mochte die Erhabenheit und Kraft des Christenthums in seiner Lehre sowohl, als auch in seiner geschichtlichen Erscheinung imponirt haben. Als Christ weihte er sich dem priesterlichen Stande, und verfaßte mehrere Schriften zur Vertheidigung des Christenthums. Leider trieb ihn der Rigorismus seines Gemüthes später zu der Sekte der Montanisten (um 203), welche durch angebliche höhere Erleuchtung und eine falsche übertriebene Strenge sich vor den Katholiken hervorzuthun suchten. Sein unruhiger strebsamer Geist band sich jedoch auch an den Montanismus nicht für immer, sondern er stiftete eine eigene montanistische Partei, die Sekte der Tertullianisten nämlich, welche sich bis ins fünfte Jahrhundert herab erhielt. Ob er später wieder zur katholischen Kirche zurückgekehrt sei, wie einige sagen, ist nicht gewiß. Er starb im hohen Alter um d. J. 240. — [1]) Tertullian: De praescr. haer. c. 7. seqq. (Semler'sche Ausg.) — [2]) Adv. Marc. l. 4, c. 4. 5. — De praescr. haer. c. 21 seqq. c. 37. — Apol. adv. gent. c. 47. — [3]) De praescr. haer. c. 19 seqq. c. 32. 36. — [4]) Adv. Marc. l. 1, c. 21. — [5]) De carn. Christ. c. 2. — [6]) De praescr. haer. c. 9. Unum itaque et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omni modo debeant nationes: et idcirco quaerere, ut possint, cum invenerint credere. Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse: quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris, et nihil amplius, nisi custodiendum, quod credidisti: dum insuper credis, aliud non esse credendum. c. 10. 11.

ist mithin auch die Regel unseres Wissens; er schließt zwar das Wissen nicht aus, aber er ist früher als dieses [1]), und muß folglich stets als die Norm des letzteren betrachtet und festgehalten werden Dieser Regel entgegen Nichts wissen, heißt Alles wissen, sagt Tertullian [2]). — Wie nun Origenes sein Hauptaugenmerk darauf gerichtet hatte, die Lehre der Häretiker, daß die Verschiedenheit der Menschen von einander in der Verschiedenheit ihres Ursprunges und Wesens gegründet sei, zu widerlegen: so ging dagegen Tertullian's Streben vorzugsweise dahin, einerseits die Ehre des Fleisches oder der Leiblichkeit gegenüber dem Verdammungsurtheile, das die Häresie darüber aussprach, zu retten, und anderseits der Seele, gegenüber den dieselbe im Idealen verflüchtigenden idealistisch-häretischen Lehren, eine bleibende, solide Substantialität zu vindiciren. Allein wie Origenes in seiner an sich löblichen Absicht zu weit ging, so gilt das Gleiche auch von Tertullian. Nicht blos ließ er sich hin und wieder zu exorbitanten Behauptungen in Bezug auf die Bedeutung des Fleisches hinreißen, sondern er glaubte auch — und das ist das Hauptsächlichste — die Substantialität der Seele nur dadurch aufrecht erhalten zu können, daß er sie geradezu als ein körperliches Wesen bezeichnete; eine Annahme, die er zuletzt sogar auf Gott übertrug. Und gerade in dieser Beziehung müssen wir von Tertullian sagen, daß er sich in seiner speculativen Richtung dem der idealistischen Lehre entgegengesetzten Princip, nämlich dem empiristischen Realismus zugeneigt habe. Wir wissen wohl, daß Tertullian weit entfernt war, dieses Princip nach seinem ganzen Inhalte und nach allen seinen Consequenzen sich eigen zu machen; aber ebendeshalb sagen wir auch nicht, daß er sich schlechterdings auf den Standpunkt dieses Princips gestellt, sondern daß er ihm sich nur zugeneigt habe. Wir wissen ferner ebenso gut, daß der Begriff corpus bei ihm einen viel weiteren Sinn hat, als man gewöhnlich mit demselben verbindet; — denn Tertullian sagt selbst, daß die Substanz eines jeden Dinges dessen Körper sei [3]), wornach folglich seiner Anschauungsweise gemäß die Begriffe von corpus und substantia zusammenfallen; — und in der That konnte er, wenn er den erwähnten Ausdruck von Gott gebrauchte, darunter nur dessen Substanz sich denken, weil im entgegengesetzten Falle alle übrigen Eigenschaften, die er Gott beilegte, keinen Sinn mehr gehabt hätten. Allein wenn er die Seele ein körperliches Wesen nennt, und auf dieser Grundlage dann den Begriff derselben weiter entwickelt: so zeigt es sich denn doch, wie wir sehen werden, daß er unter dem Ausdruck „Körper," wenigstens in Beziehung auf die Seele, sich mehr gedacht habe, als die bloße Substantialität derselben. Daß wir Tertullian in dieser Beziehung nicht zu strenge beurtheilen, dafür möchte

---

[1]) De monogam. c. 2. — [2]) De praescr. haer. c. 14. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est. — [3]) Adv. Hermog. c. 35. Ipsa substantia corpus est rei cujusque. Vgl. adv. Prax. c. 7.

auch dieses ein Beweis sein, daß Augustinus selbst die Ansichten Tertullian's gerade in diesem Punkte als deliramenta tremenda, non ridenda bezeichnet[1]).

§. 79.

Gehen wir auch hier wiederum von den höchsten Obersätzen der uns vorliegenden Lehre aus: so stellt es Tertullian vor Allem in Abrede, daß dem Sinne und der Vernunft im Menschen zwei Principe zugewiesen werden müßten. Sinn und Vernunft unterscheiden sich zwar insofern von einander, als der Sinn auf das Sinnliche und Körperliche, die Vernunft hingegen auf das Uebersinnliche und Geistige sich bezieht, und zwischen diesen beiderseitigen Objekten ein wesentlicher Unterschied stattfindet; aber beide gründen zuletzt doch nur in der Einen Seele des Menschen, sofern diese allein es ist, welche durch den Sinn das Körperliche, und durch die Vernunft das Uebersinnliche wahrnimmt[2]). Allein eben weil dieses der Fall ist, so sind auch nach der Ansicht Tertullian's Sinn und Verstand so innig mit einander verbunden, daß der eine ohne den andern, die Thätigkeit des einen ohne die Thätigkeit des andern gar nicht denkbar ist[3]). Dem Sinne verdankt der Verstand Alles, was er erkennt; er ist der Führer, der Urheber und die Grundlage all seines Erkennens, und wenn folglich auch die Gegenstände der Verstandeserkenntniß über denen der Sinnenerkenntniß stehen, so kann deshalb doch nicht der Verstand dem Range nach über den Sinn gesetzt werden[4]). — Schon in diesen Bestimmungen tritt offenbar das Stre-

---

1) August. de gen. ad litt. l. 10, c. 26. — De anim. et ej. orig. l. 2, c. 5. — 2) Tert. De anim. c. 18. Et nunc ad differentiam sensualium et intellectualium non aliud admittimus, quam rerum diversitates: corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium, publicatarum et arcanarum, quod illae sensui, istae intellectui attribuantur: apud animam tamen et istis et illis obsequio deputatis, quae perinde per corpus corporalia sentiat, quemadmodum per animum incorporalia intelligat, salvo eo, ut etiam sentiat, dum intelligit... Si corporalia quidem sentiuntur, incorporalia vero intelliguntur, rerum genera diversa sunt, non domicilia sensus et intellectus, i. e. non anima et animus. — 3) Ib. c. 16. At quid erit sensus, nisi ejus rei, quae sentitur, intellectus? quid erit intellectus, nisi ejus rei, quae intelligitur sensus? Unde ista tormenta cruciandae simplicitatis et suspendendae veritatis? Quis mihi exhibebit sensum non intelligentem, quod sentit? aut intellectum non sentientem, quod intelligit, ut probet alterum sine altero posse? — 4) Ib. c. 16. Videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi: quomodo ergo potior erit eo, per quem est, quo eget, cui debet totum, quod attingit? Ita utrumque concluditur, neque praeferendum sensui intellectum; per quem

den Tertullian's hervor, das leibliche Moment im Menschen dem geistigen gegenüber zu Ehren zu bringen, und wenn die idealistische Häresie in Folge ihrer Verachtung des Fleisches auch das sinnliche, empirische Moment in der menschlichen Erkenntniß dem Uebersinnlichen gegenüber möglichst herabzusetzen strebte, so begegnet uns hier bei Tertullian die entgegengesetzte Tendenz, die ihn denn auch bis zur Gleichstellung des Sinnes und Verstandes im Menschen forttreibt. Aber eben dadurch neigt sich Tertullian schon im Gebiete der Erkenntnißlehre der empiristischen Richtung zu, wenn er gleich noch weit entfernt ist, in die Bahn derselben wirklich einzutreten, weil es ihm eben durchaus nicht in den Sinn kommt, den wesentlichen Unterschied zwischen dem sinnlichen und übersinnlichen Momente in unserer Erkenntniß aufzuheben.

Trägt nun aber der Mensch in seiner Natur selbst das Vermögen, das Uebersinnliche zu erkennen, so ist er dadurch auch in den Stand gesetzt, sich zur Erkenntniß Gottes emporzuheben. Wie Irenäus, so vertheidigt auch Tertullian der Häresie gegenüber den Grundsatz, daß die Erkenntniß des wahren Gottes nicht ausschließlich durch dessen Offenbarung in Christus ermöglicht sei, sondern daß der Mensch auch auf dem Wege seines natürlichen Vernunfterkennens zu dieser Erkenntniß gelangen könne. Er nimmt demnach eine doppelte Erkenntniß Gottes an, eine Erkenntniß, die von den Werken Gottes ausgeht, und von diesen auf Gott hinüberschließt, und dann eine Erkenntniß, welche aus der Offenbarung Gottes in den Propheten und in Christus geschöpft, und durch welche die erstere erweitert und zur Vollendung gebracht wird [1]). Das Verhältniß, in welchem diese beiden Erkenntnißweisen Gottes zu einander stehen, ist dieses, daß die erstere der Ordnung nach vorausgeht und die andere ihr erst nachfolgt [2]). Tertullian versäumt nicht, diese seine Lehrsätze der Häresie gegenüber näher zu begründen. Er sagt, daß es Wahrheiten gebe, welche von Natur aus bekannt seien, und dazu gehöre insbesonders das Dasein Gottes, und zwar nicht irgend welcher Gottheit, sondern des Einen, wahren Gottes [3]). Der Mensch braucht nur

enim quid constat, inferius ipso est: neque separandum a sensu; per quod enim quid est, cum ipso est... Nam etsi potiora sunt, quae intellectu attinguntur, ut spiritualia, quam quae sensu, ut corporalia, rerum erit praelatio, sublimiorum scilicet adversus humiliores, non intellectus adversus sensum. Quomodo enim praeferatur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum? — [1]) Apol. adv. gent. c. 17. 18. — [2]) Adv. Marc. l. 1, c. 18. Nos definimus, deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum. Natura, ex operibus, doctrina, ex praedicationibus, l. 2, c. 3. l. 1, c. 17. Primo quaeritur, an sit deus, et ita qualis sit. Alterum de operibus, alterum de beneficiis dei dinoscitur. — [3]) De resurr. carn. c. 3. — Ad Scap. c. 2.

auf die Stimme seiner eigenen Seele zu hören, und der wahre Gott kann ihm nicht unbekannt bleiben. Denn die Seele wendet sich im Zustande eines plötzlichen Schreckens oder eines heißen Wunsches, der sie beseelt, unwillkührlich nicht an irgend welche Idole, sondern an den Einen wahren Gott. Dieses beweisen zur Genüge die Ausdrücke, deren sie sich bei solchen Gelegenheiten bedient, wie „Gott gebe es," oder „so Gott will," oder „möge es Gott gefallen" u. dgl.[1]). So legt die Seele durch sich selbst Zeugniß von dem Dasein, von der Einheit und von der unendlichen Güte Gottes ab, und wenn man hiemit noch das Zeugniß der äußeren Natur für ihren Schöpfer verbindet, so kann man mit Recht sagen, daß Gott den Menschen nicht völlig unbekannt sein könne[2]). Die Natur selbst steht in dieser Beziehung der Seele als Lehrmeisterin gegenüber, und Sache der letztern ist es, diese Lehrmeisterin zu hören, sowohl in sich, als außer sich[3]). Geschieht dieses, dann muß die Erkenntniß des wahren Gottes nothwendig folgen. Und da Gott selbst der Urheber der Natur ist, so ist die Lehre, welche die Natur der Seele darbietet, in mittelbarer Weise zuletzt auch nur wieder die Lehre Gottes selbst[4]), so daß folglich auch die natürliche Erkenntniß Gottes in höchster Instanz in Gott gründet, wenn gleich nicht in der nämlichen Weise, wie die Erkenntniß Gottes aus der positiven Offenbarung. So ist die Seele von Natur aus christlich[5]); das Gottesbewußtsein ist gewissermassen die Mitgift, die ihr von Gott in dieses Leben mitgegeben worden ist, und da die äußere Welt sowohl, als auch die Seele der Ordnung nach früher sind, als die Prophetie, so muß auch die Erkenntniß Gottes aus der Natur der Erkenntniß der Prophetie vorhergehen, und es kann Gott der Menschheit auch ohne die Prophetie nicht gänzlich verborgen bleiben[6]). — Allein desungeachtet ist

---

1) De testim. anim. c. 2. — De anim. c. 41. — 2) Adv. Marc. l. 1, c. 9. Deum ignorari nec potuisse, nomine magnitudinis, nec debuisse, nomine benignitatis. c. 10. — Apol. adv. gent. c. 17. — 3) De testim. anim. c. 6. Crede naturae, crede animae! — 4) De test. anim. c. 5. Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. — 5) Apol. adv. gent. c. 17. O testimonium animae naturaliter christianae! — 6) Adv. Marc. l. 1, c. 10. Denique major popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysi compotes, nedum instrumenti, deum Moysi tamen norunt: etiam tanta idololatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine deum perhibent, et „deum deorum," et „si deus dederit," et „quod deo placet," et „deo commendo." Vide an noverint, quem omnia posse testantur. Nec hoc ullis Moysi libris debent. Ante anima, quam prophetia. Animae enim, a primordio, conscientia dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis, et in Syris et in Ponticis. Judaeorum enim deum dicunt animae deum. Noli barbare haeretice priorem Abraham constituere, quam mun-

die göttliche Offenbarung zur Gotteserkenntniß nicht unnütz, und zwar nicht blos deshalb, weil diese durch jene ihre Vollendung erhält, sondern auch der vielen und großen Irrthümer wegen, in welche die Menschheit, so lange sie diese Offenbarung nicht besaß, gefallen ist. Tertullian ist weitläufig in der Schilderung dieser Irrthümer und ist in der erwähnten Beziehung auch auf die heidnische Philosophie nicht gut zu sprechen, umsomehr, da er ihr auch die Schuld an allen Häresien zuschiebt, an welch' letztern jedoch wohl nicht die Philosophie der Heiden als solche, sondern vielmehr der verkehrte Gebrauch, den die Häretiker davon machten, die Schuld trug. —

§. 80.

Hatte so Tertullian die Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes auf dem Wege der Vernunft und der Offenbarung gesichert, und die häretische Lehre von einem gänzlichen Unbekanntsein Gottes im alten Testamente abgewiesen: so ist ihm nun Gott selbst das höchste und größte Wesen (summum magnum), welches sich denken läßt, und eben weil er dieses ist, kann er nur Einer sein; denn das Höchste und Größte schließt offenbar, um dieses wirklich sein zu können, jedes Gleiche neben sich aus [1]). Ist nämlich Gott das Höchste und Größte, so folgt daraus, daß Nichts ihm gleich komme, d. h. daß kein zweites höchstes Wesen sein könne, weil Gott, falls er ein Gleiches neben sich hätte, nicht mehr das Höchste und Größte, welches keine Vergleichung zuläßt, genannt werden könnte [2]). Ist Gott nicht Einer, so ist er überhaupt nicht; denn ziemender glauben wir, es sei ein Ding überhaupt nicht, als daß es anders sei, als es sein sollte [3]). Wenn folglich die Häresie zwei Götter annimmt, so bedenkt sie nicht, daß sie hiemit die ganze Gottesidee zerstört. Außerdem ist gar kein Grund vorhanden, warum man, nachdem einmal die Gränze der Einheit überschritten ist, bei zwei Göttern stehen bleiben sollte, man kann dann ebenso gut auch eine Mehrheit von Göttern annehmen [4]). Güte und Gerechtigkeit stehen miteinander nicht im Widerspruch, wie die Häretiker sagen, beide schließen sich vielmehr gegenseitig ein, und dürfen nicht von einander getrennt werden; denn wer nicht gerecht ist, ist auch nicht gut, und umgekehrt [5]). — Man sieht, wie wahr und folgerichtig diese Gedanken sind, und muß sich deshalb um so mehr wundern, daß Ter-

---

dum... Nunquam deus latebit, nunquam deus deerit: semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet deus testimonium totum hoc, quod sumus, et in quo sumus. — De carn. Christ. c. 12. — [1]) Adv. Marc. l. 1, c. 3 seqq. — Adv. Hermog. c. 4. — [2]) Adv. Marc. l. 1, c. 5—7. — [3]) Adv. Marc. l. 1, c. 3. Deus, si non unus est, non est. Quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit. — [4]) Ib. l. 1, c. 5. — [5]) Ib. l. 2, c. 11—13.

tullian sich, wie schon erwähnt, dazu herbeiläßt, Gott einen Körper beizulegen, und in Folge dessen in dem göttlichen Wesen den analogen Unterschied zwischen Seele und Körper anzunehmen wie im Menschen[1]), ja sogar die Ausdrücke, in welchen die heilige Schrift von Augen, Händen, Füßen, Gliedern 2c. Gottes redet, im wörtlichen Sinne zu fassen[2]). Freilich setzt Tertullian hinzu, daß dieser Körper und diese körperlichen Glieder Gottes nicht wie die menschlichen gedacht werden dürfen[3]): allein dieß ändert an der Sache Nichts. Noch auffallender muß diese Lehre des Tertullian uns erscheinen, wenn wir bedenken, daß er in der Bestimmung der anderweitigen Eigenschaften Gottes ganz nur den christlichen Gedanken wiedergibt, indem er Gott stets als ein unendlich vollkommenes, zeit- und raumloses, unveränderliches Wesen voraussetzt. Um nun diese hier inzwischen liegenden Widersprüche möglichst zu beseitigen, gibt es kein anderes Mittel, als den Begriff der Körperlichkeit Gottes in mildester Bedeutung zu nehmen, und demzufolge die von Tertullian aufgestellte Identität zwischen Körper und Substanz hier in voller Strenge gelten zu lassen, wie wir dieses schon oben angedeutet haben. Das ist aber auch das Einzige, was sich hier thun läßt, und wir gestehen gerne zu, daß hiemit die Schwierigkeit blos gemildert, nicht beseitigt ist. So viel ist gewiß, daß die Tertullianische Ausdrucksweise in diesem Punkte nicht blos nicht zu entschuldigen ist, sondern daß sie wohl auch, wie so manches andere in seiner Lehre, der empiristisch-realistischen Richtung seines Denkens entsprungen ist.

Auch in der Trinitätslehre finden wir bei Tertullian mitunter eine eigenthümliche Ausdrucksweise, welche jedoch seine Orthodoxie in diesem Punkte durchaus nicht beeinträchtigt. Seine Orthodoxie spricht sich in dem folgenden ganz unverfänglichen Satze aus: „Das Geheimniß der Oekonomie faßt die Einheit als eine Dreiheit auf, indem sie drei annimmt, den Vater, Sohn und Geist; — drei, die nicht dem Sein, sondern der Ordnung, nicht dem Wesen, sondern der Person, nicht der Macht, sondern der Eigenthümlichkeit nach verschieden sind, aber Ein Wesen, Ein Sein, Eine Macht haben, weil Ein Gott ist, aus welchem jene Ordnungen, Personen, Eigenthümlichkeiten, unter dem Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes abstammen[4])." Die μοναρχια wird dadurch nicht beeinträchtigt, weil die Einheit

---

[1]) Ib. l. 2, c. 16. Quanta erit diversitas divini corporis et humani, tanta erit et animi divini et humani differentia. — Adv. Prax. c. 7. Quis enim negavit, deum corpus esse, etsi deus spiritus sit? — [2]) Adv. Marc. l. 2, c. 16. — [3]) L. c. — [4]) Adv. Prax. c. 2. Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie. Unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis: quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine patris et filii et spiritus sancti, deputantur vgl. c. 3. 4. 12. 19.

des göttlichen Wesens durch die Dreiheit der Personen nicht gestört wird[1]). Der Sohn wird von dem Vater gezeugt, und trennt sich in diesem Gezeugtwerden der Substanz nach nicht vom Vater ab[2]); er ist Gott aus Gott[3]). Der Geist dagegen geht von dem Vater durch den Sohn aus, und bleibt in diesem seinem Ausgange ebenfalls dem Wesen nach mit diesen Eins[4]). So sind die drei Eins, aber nicht Einer; in der Einheit ist die Dreiheit, und in der Dreiheit die Einheit festzuhalten[5]). — Läßt sich an all diesem Nichts aussetzen, so unterscheidet jedoch Tertullian im weitern Fortgange seiner Lehre zwischen σοφια und λογος. Als Gott allein, und außer ihm Nichts war, war der Sohn als die Weisheit, Ratio, in ihm und bei ihm, und zwar persönlich, und in sofern war Gott doch nicht allein. Als sich aber Gott nach Außen mittelst und in der Schöpfung offenbaren wollte, trat die σοφια oder Ratio als solche hervor, und seitdem heißt der Sohn eigentlich und streng genommen λογος. Die Erklärung nimmt er vom Gedanken des Menschen, welcher in der Form des Wortes nach Außen tritt; ein Verhältniß, das, nur höher gefaßt, auch bei Gott in ähnlicher Weise stattfinde[6]). Diese Bestimmung ist zwar nicht häretisch, aber doch jedenfalls eigenthümlich. Ungleich verfänglicher ist Folgendes: Hermogenes hatte die Behauptung ausgesprochen, die Welt müsse nothwendig ewig sein, weil Gott wesentlich Herr sei, und er ohne die Welt, auf welche sich seine Herrschaft bezöge, nicht Herr genannt werden könnte. Ihm gegenüber nun behauptet Tertullian mit Recht, daß der Ausdruck Herr nicht das Wesen Gottes bezeichne, sondern ihm blos in seinem freien Verhältnisse zur Welt zukomme, weshalb das Wesen Gottes es keineswegs erfordere, daß die Welt ewig sei. Um aber dieses mit einem Beispiele zu erhärten, beruft sich Tertullian darauf, daß ja Gott auch nicht ewig Vater und Richter sei, sondern jenes erst dann, nachdem er einen Sohn hatte, und dieses erst nach dem Verbrechen, welches zu richten war[7]). Der Zusammenhang, in welchem diese Stelle vorkommt, ist zwar nicht dagegen, daß man

---

[1]) Ib. c. 4. — [2]) Ib. c. 9. 11. Adv. Marc. l. 3, c. 6. — [3]) Adv. Prax. c. 15. 16. 19. — [4]) Ib. c. 4. — [5]) Ib. c. 22. Unum sumus, non unus sumus. c. 25. ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem pertinet. c. 2. 12. 13. 18. 19. vgl. Apol. adv. gent. c. 21. — [6]) Ib. c. 5. 6. 7. Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit deus: Fiat lux. Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex deo procedit: conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae.... etc. — Vgl. Möhler Patrologie p. 751 ff. — [7]) Adv. Hermog. c. 3. Nam nec pater potuit esse ante filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus, cum ei delictum et filius non fuit, quod judicem et qui patrem dominum faceret. Sic et dominus non antea, quorum dominus existeret, sed dominus tantum futurus quandoque, sicut pater per filium, sicut judex per delictum, ita et dominus per ea, quae sibi servitura fecisset.

unter dem „Sohn" hier den Menschen verstehe, sofern dieser von Gott in der Erlösung zur Kindschaft aufgenommen wurde; jedenfalls aber kann diese Erklärungsweise nur als Vermuthung bezeichnet werden. Die gleiche Unangemessenheit des Ausdruckes zum christlichen Gedanken tritt da hervor, wo Tertullian sagt, daß der Vater die ganze göttliche Substanz sei, der Sohn dagegen ein Ausfluß und ein Theil des Ganzen, weshalb der Vater auch größer sei als der Sohn [1]). — Hienach dürfte wohl von Tertullian in dieser Beziehung das Gleiche gelten, wie von Origenes. Der Grundgedanke bezüglich der göttlichen Trinität war bei jenem ebenso wie bei diesem der christliche: die Formeln und Ausdrücke dagegen, in welche auf wissenschaftlichem Standpunkte dieser Gedanke gefaßt wurde, hatten sich bei beiden hie und da noch nicht genugsam consolidirt, um jedes Mißverständniß unmöglich zu machen.

Dieser dreieine Gott nun ist allmächtig; er wäre aber nicht allmächtig, wenn er nicht aus Nichts Etwas hervorbringen, d. i. schaffen könnte [2]). Die Schöpfungsmacht ist ihm somit wesentlich, und vermöge dieser Macht hat er denn auch Alles, was existirt, aus Nichts geschaffen [3]), und zwar nach dem Prototyp, welches er zuerst in seiner eigenen Weisheit von der Welt entworfen hatte [4]). Hienach hatte der schaffende Gott keine der Schöpfung präexistirende Materie, so daß etwa die ganze Schöpfung nur in einer Herausbildung der Dinge aus dieser Materie bestanden hätte; denn wer eine solche Materie annimmt, macht sie nicht blos Gott gleich und führt so gewissermassen einen zweiten Gott ein [5]), sondern er macht noch dazu Gott selbst von der Materie abhängig, was selbstverständlich einer Vernichtung der Gottesidee gleichkommt [6]); denn Freiheit, nicht Nothwendigkeit kommt Gott zu [7]). Noch absurder gestaltet sich die Annahme einer ewigen Materie, wenn man sie, wie es gewöhnlich geschieht, als das schlechthin Böse auffaßt. Denn die Allmacht Gottes ließe sich offenbar nicht damit vereinigen, daß er das Böse in der Materie nicht hätte überwinden können [8]). Würde er aber das Böse zugelassen haben, da er es durch seine Allmacht hätte besiegen kön-

---

[1]) Adv. Prax. c. 9. Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totuis et portio, sicut ipse profitetur: „quia pater major me est." Das Gleiche behauptet er vom heiligen Geiste. c. 26. — c. 8. gebraucht er noch ein anderes Gleichniß, welches wir hier nur erwähnen, ohne es gerade mißbilligen zu wollen. Protulit enim deus, sagt er, sermonem sicut radix fruticem, et fons fluvium, et sol radium.... Tertius est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice, fructus ex frutice. — [2]) Adv. Hermog. c. 8. — [3]) Adv. Marc. l. 3, c. 9. — De praescr. haer. c. 13. — De resurr. carn. c. 11. — [4]) Adv. Hermog. c. 20. — [5]) Adv. Hermog. c. 4 seqq. — [6]) Adv. Hermog. c. 8. — [7]) Adv. Hermog. c. 16. Libertas, non necessitas, deo competit. — [8]) Adv. Hermog. c. 8. 9.

nen, so würde er nicht weniger Ursache des Bösen sein, als wenn es ursprünglich aus ihm hervorgegangen wäre[1]). Ueberdieß sollte das Böse ewig sein, so würden wir vergeblich ihm zu entfliehen suchen, und vergeblich würde Gott uns gebieten, es zu überwinden[2]). — So ist die Welt die Wirkung einer freien schöpferischen Wirksamkeit Gottes, weshalb sie nicht ewig ist, sondern erst in und mit der Zeit entstand[3]). Das Motiv dieser Schöpfung war die göttliche Güte, welche sich zu offenbaren strebte[4]). Deshalb konnte sie nur durch den Logos vollzogen werden, welcher somit in dieser Beziehung als der Diener (minister) des Vaters in der Schöpfung bezeichnet werden muß[5]). Denn der Vater kann uns nicht sichtbar werden; nur durch den Sohn, welcher allein in die Sichtbarkeit heraustreten kann, vermag er uns offenbar zu werden, in ähnlicher Weise, wie die Sonne nur durch ihre Strahlen, welche sie auf die Erde sendet, uns sichtbar wird[6]). Daraus ergiebt sich von selbst der wesentliche Zweck der geschöpflichen Welt. Zu seiner eigenen Verherrlichung zwar hat Gott die Welt erschaffen[7]), aber nicht deshalb, weil er dieser bedurfte, sondern nur, um die Frucht derselben einem andern Wesen zuzutheilen, und dieses Wesen ist der Mensch[8]). Des Menschen wegen also hat Gott die Welt geschaffen, damit dieser ihn aus seinen Werken erkenne[9]), eine Erkenntniß, zu der er wesentlich bestimmt ist[10]), so daß also die erste Kundgebung der göttlichen Güte an den Menschen darin bestand, daß Gott sich ihm in der Schöpfung offenbarte[11]). — Damit sind wir bei der Tertullianischen Lehre vom Menschen angelangt. —

§. 81.

Die Seele des Menschen ist nach Tertullian ein körperliches Wesen, das als solches ebenso zu denken ist, wie jeder andere lebendige Körper[12]). Wie nämlich der Mensch, sofern er Mensch ist, aus zwei Bestandtheilen besteht, nämlich aus Leib und Seele, so ist auch in der Seele selbst wiederum die analoge Unterscheidung zu machen zwischen einem geistigen und leiblichen

---

1) Ib. c. 10. — 2) Ib. c. 11. — 3) Adv. Marc. l. 2, c. 3. — 4) Adv. Marc. l. 1, c. 22. — 5) Adv. Marc. l. 2, c. 4. — 6) Adv. Prax. c. 14. Ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis, sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiam summam, quae est in coelis, radium ejus toleramus oculis pro temperatura portionis, quae in terram inde porrigitur. — 7) Apol. adv. gent. c. 17. — 8) Adv. Marc. l. 1, c. 13. Mundum deus homini, non sibi fecit. — 9) Ibid. l. 1, c. 10. — 10) Ibid. l. 2, c. 4. — 11) Ibid. l. 2, c. 3. — 12) De resurr. carn. c. 17. Nos animam corporalem profitemur, habentem proprium genus substantiae soliditatis, per quam quid et sentire et pati possit. — De anim. c. 5.

Elemente, die zwar wesentlich zusammengehören und von einander untrennbar sind, wovon aber doch das erstere gewissermassen die Seele der Seele, und das letztere der Leib jener Seele ist[1]), wobei freilich dieser, wenn wir so sagen sollen seelische Leib nicht die Natur des Fleisches hat, wie unser empirischer Körper, sondern höherer Qualität ist[2]). — Das ist der Hauptlehrsatz der Tertullianischen Seelenlehre, von welchem alles übrige getragen wird, und darum unterläßt Tertullian richt, denselben durch mannigfache Beweise zu stützen. Indem er ihn zuerst auf philosophischem Wege zu erhärten sucht, beruft er sich hiebei ausschließlich auf die Beweisgründe der Stoiker, denen auch er sich anschließt. Dasjenige, dessen Austritt aus dem Körper den Tod des respektiven Wesens nach sich zieht, ist ein Körper. Da nun dieses Etwas nichts anderes ist, als der durch den Körper ergossene Lebensgeist, und dieser Lebensgeist eben Seele genannt wird, so ist also die Seele ein Körper[3]). Abgesehen ferner davon, daß die Kinder den Aeltern, wie in leiblicher, so auch in seelischer Beziehung gleichen, was nur unter der Voraussetzung der Körperlichkeit der Seele möglich ist: können auch zwei so wesentlich von einander verschiedene Dinge, wie Körperliches und Unkörperliches, nicht ihre beiderseitigen Affektionen mit einander theilen, was doch zwischen Leib und Seele stattfindet, indem die Affektionen des Körpers auch die Seele berühren, und umgekehrt[4]). Endlich könnte ja ein körper-

---

1) Adv. Marc. l. 5, c. 15. Licet et animae corpus sit aliquod suae qualitatis, sicut et spiritus: cum tamen et corpus et anima distincte nominantur, habet anima suum vocabulum proprium, non egens communi vocabulo corporis, id relinquitur carni, quae non nominata proprio, communi utatur necesse est. Etenim aliam substantiam in homine non video post spiritum et animam, cui vocabulum corporis accommodetur, praeter carnem. — 2) De resurr. carn. c. 53. Anima esti corpus, tamen quia ipsa est corpus, non animatum, sed animans potius, animale corpus non potest dici, nec fieri, quod fecit. — De carn. Chr. c. 10. Anima nostra carnea non est. — De anim. c. 9. — 3) De anim. c. 5. Zeno consitum spiritum definiens animam hoc modo instruit: quo, inquit, digresso animal emoritur, corpus est: consito autem spiritu digresso animal emoritur, ergo consitus spiritus corpus est; consitus autem spiritus anima est, ergo corpus est anima. — 4) Ib. l. c. Vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis, sed et animae notis similitudinem parentibus in filios respondere, de speculo scilicet morum et ingeniorum et affectuum; corporis autem similitudinem et dissimilitudinem capere et animam. Itaque corpus similitudini vel dissimilitudini obnoxium. Item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare. Porro et animam compati corpori, cui laeso ictibus, vulneribus, ulceribus condolescit: et corpus animae, cui afflictae cura, angore, amore cohaerescit per detrimentum socii vigoris, cujus pudorem et pavorem rubore atque pallore testetur. Igitur

liches von einem unkörperlichen Wesen nicht verlassen werden, weil keine Berührung zwischen ihnen stattfindet [1]). Außerdem sind die Gründe, welche für die Unkörperlichkeit der Seele beigebracht werden, durchaus unstichhaltig. Denn wenn man unter andern die Unkörperlichkeit der Seele daraus erweisen will, daß sie Unkörperliches erkenne, was man einem körperlichen Wesen nicht zuschreiben könne, so möge man wohl bedenken, daß auch der Sinn Unkörperliches wahrnehme, wie die Farbe, den Geruch, den Geschmack u. dgl., ohne daß man ihn deshalb als unkörperlich bezeichnen könnte [2]). Ueberhaupt ist Etwas nicht, wenn es nicht ein Körper ist; ein für sich bestehendes unkörperliches Wesen kann gar nicht gedacht werden, und darum muß auch die Seele, wenn sie existiren soll, Etwas haben, wodurch und worin sie existirt: und das ist eben ihr Körper [3]). Außer diesen Beweisgründen beruft sich Tertullian zur Bestätigung seiner Lehre auch auf die heilige Schrift. Er allegirt die Geschichte des Lazarus und des reichen Prassers, und sagt, daß, wie die Seele des Lazarus nicht Ruhe und Erfrischung hätte genießen, also auch die Seele des reichen Prassers in der Hölle nicht vom Feuer hätte gequält, und nicht vor Durst hätte verschmachten können, wenn beide Seelen unkörperlicher Natur gewesen wären, weil ein Unkörperliches schlechterdings nicht als leidend gedacht werden kann [4]). Dazu kommt noch, daß die Seele des Lazarus der Seele des Reichen auch nicht unter einem körperlichen Bilde hätte erscheinen können, wenn sie nicht wirklich körperlicher Natur gewesen wäre [5]). Und wenn, wie die heilige Schrift sagt, die Seelen in die Unterwelt hinabsteigen, und dort festgehalten und aufbewahrt werden bis zum Tage des Gerichtes, so müssen sie ja doch körperliche Wesen sein, weil ein unkörperliches Wesen an keinen Raum gebunden ist, und folglich auch nicht an einem bestimmten Orte festgehalten werden kann [6]). —

---

anima corpus ex corporalium passionum communione. — [1]) Ib. l. c. Sed et Chrysippus ei manum porrigit, constituens corporalia ab incorporalibus derelinqui omnino non posse, quia nec contingantur ab eis. Igitur corpus anima, quae nisi corporalis corpus non derelinqueret. Vgl. Bd. 1. §. 236, p. 478. — [2]) De anim. c. 6. — [3]) De carn. Chr. c. 11. Cum autem (anima) sit, habeat necesse est aliquid, per quod est. Si aliquid, per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne, quod est, corpus est sui generis: nihil est incorporale, nisi quod non est. — [4]) De anim. c. 7. Igitur, si quid tormenti sive solatii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae. Incorporalitas enim nihil patitur, non habens, per quod pati possit; aut si habet, hoc erit corpus. In quantum enim omne corporale passibile est, in tantum quod passibile est, corporale est. — [5]) Ib. l. c. Si enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis. — [6]) Ib. l. c. Quid est autem illud, quod ad inferna transfertur post divortium corporis, quod

Das also sind die Beweise, durch welche Tertullian die Körperlichkeit der Seele darthun will. Man sieht leicht, daß er sich hier ganz und gar an die empiristisch-realistische Anschauung der Stoiker anschließt, und daß er im Sinne dieser Lehre auch die heilige Schrift zu erklären sucht. Wir können schon daraus entnehmen, daß er den Begriff „Körper", auf die Seele angewendet, wirklich so viel als möglich im strengen Sinne dieses Ausdruckes verstanden wissen wollte. Es wird sich dieses aber noch klarer im weitern Verlauf seiner Lehre zeigen.

§. 82.

Da die Seele ein Körper ist, so hat sie auch nicht blos eine bestimmte leibliche Gestalt [1]), sondern auch eine räumliche Umgränzung, und ihr Umfang mißt sich wie der jedes andern Körpers nach den drei Momenten der Ausdehnung, nach Länge, Breite und Tiefe; und wie das Maaß dieser Momente die Linie ist, so ist das lineare Verhältniß auch auf die Seele anwendbar [2]). In gleicher Weise hat sie, wie jeder andere Körper, eine bestimmte Farbe; und zwar erscheint sie in dieser Beziehung als ein luftartiges Lichtwesen, das zwar dem Auge des Fleisches, nicht aber dem des Geistes unsichtbar ist [3]), wie denn Tertullian selbst einen Fall anführt, wo eine ekstatische Person die Seele wirklich in dieser Gestalt gesehen habe [4]). Die äußeren Umrisse der Seele in dieser ihrer Lichtgestalt sind ferner nach Tertullian

---

detinetur illic, quod in diem judicii reservatur, ad quod et Christus moriendo descendit, puto, ad animas Patriarcharum. Sed quamobrem? si nihil animam detinet sub terris. Nihil enim, si non corpus: incorporalitas enim ab omni genere custodiae libera est, immunis a poena et a fovela. — [1]) Ib. c. 9. — [2]) Ib. l. c. Et tamen non inconstanter profitebimur, solemniora quaeque, et omnimodo debita corpulentiae, adesse animae quoque, ut habitum, ut terminum, ut illud trifariam distantivum, logitudinem dico, et latitudinem et sublimitatem, quibus metantur corpora Philosophi... Sed nos corporales quoque illi inscribimus lineas, non tantum ex fiducia corporalitatis per aestimationem, verum et ex constantia gratiae per revelationem. — [3]) Ib. c. 8. Invisibilis est anima, et pro conditione corporis sui, et pro proprietate substantiae... Animae corpus invisibile carni si forte, spiritui vero visibile. — [4]) Ib. c. 9. Ostensa est mihi (Prophetissae) anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, imo quae etiam teneri repromitteret tenera et lucida et aërei coloris, et forma per omnia humana, haec visio est... Proinde et coloris proprietas omni corpori adhaeret; quem igitur alium animae aestimabis colorem, quam aëreum ac lucidum? non ut aër sit ipsa substantia ejus... sed quoniam omne tenue et per lucidum aëris aemulum est, hoc erit anima, qua flatus est et spiritus tradux.

die nämlichen, wie die des äußeren, empirischen Leibes, in welchem sie sich befindet. Sie hat nicht blos der Kraft, sondern der Wirklichket nach die nämlichen Organe, welche der Leib besitzt, und zwar in der nämlichen Qualität und Quantität, wie dieser sie besitzt. Denn als in der ersten Schöpfung dem Menschen die Seele von Gott eingehaucht wurde, da hat sich dieser Hauch, der eben die Seele war, durch alle Glieder des Leibes ergossen, und sich in dieser seiner Ergossenheit durch den Leib gewissermaßen verdichtet. Und so kam es, daß die Seele die ganze Gestalt und Form des Leibes bleibend annahm, und ihre Organe gleichmäßig mit denen des Leibes sich bildeten [1]). Eben deshalb wächst denn auch die Seele mit dem Körper, zwar nicht durch Vergrößerung ihrer Substanz, aber doch durch Entfaltung ihrer Kräfte [2]). Darin ist jedoch wohl auch eine Entfaltung ihrer Substanz selbst involvirt. Denn Tertullian vergleicht dieses Wachsthum der Seele mit der Ausdehnung eines Goldplättchens. Wie nämlich dieses durch beständiges Schlagen zu einem großen Umfange erweitert werden kann, ohne daß es seiner Substanz nach wächst, und wie in Folge dieser Ausdehnung das Gold selbst seinen Glanz und seine übrigen edlern Eigenschaften mehr und mehr entfaltet, so ist in analoger Weise auch das Wachsthum der Seele in der Entfaltung ihrer Kräfte zu denken [3]). Obgleich jedoch die Seele in der eben dargestellten

---

[1]) Ib. c. 9. Sic et effigiem de sensu jam tuo concipe, non aliam animae humanae deputandum praeter humanam, et quidem ejus corporis, quod unaquaeque circumtulit. Recogita enim, cum deus flasset in faciem hominis flatum vitae, et factus esset homo in animam vivam, totum utique per faciem statim flatum illum in interiora transmissum; et per universa corporis spatia diffusum, simulque divina aspiratione densatum, omni intus linea expressum esse, quam densatum impleverat, et velut in forma gelasse. Inde igitur et corpulentia animae ex densatione solidata est, et effigies expressione formata. Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus: habens et ille oculos et aures suas, quibus populus dominum audire et videre debuerat, habens et caeteros artus, per quos et in cogitatibus utitur, et in somnis fungitur. Sic et diviti apud inferos lingua est, et pauperi digitus et sinus Abrahae. Per has lineas et animae martyrum sub altari intelliguntur. A primordio enim in Adam concreta et configurata corpori anima, ut totius substantiae, ita et conditionis istius semen efficit. — [2]) Ib. c. 37. Proinde nunc et a nativitate defendimus, imprimis, quod simul crescunt, sed diversa ratione pro generum conditione, caro modulo, anima ingenio, caro habitu, anima sensu. Caeterum animam substantia crescere negandum est, ne etiam decrescere substantia dicatur, atque ita et defectura credatur. Sed vis ejus, in qua naturalia peculia consita retinentur, salvo substantiae modulo, quo a primordio inflata est, paulatim cum carne producitur. — [3]) Ib. l. c. Constitue certum pondus auri vel argenti, rudem adhuc massam, collectus ha-

Weise durch den ganzen Körper ergossen ist, so zieht doch die Abtrennung eines Gliedes des Leibes von demselben nicht auch die Abtrennung jenes Theiles ihrer Substanz nach sich, der durch jenes Glied ergossen war, weil sie sich eben in diesem Falle von dem respektiven Gliede des Körpers in sich selbst zurückzieht. Obschon mithin die Seele körperlich ist, so ist sie des- ungeachtet untheilbar und unauflöslich, und kann der Substanz nach weder vermehrt noch verringert werden [1]).

Man sieht, Tertullian hat seinen Grundsatz, daß er ein wirklich existi- rendes Wesen nur als körperliches denken könne, consequent durchgeführt und keine Folge dieses Princips gescheut. Wir können erwarten, daß er auch im weitern Verlauf sich die Ehre der Consequenz wahren werde, und wir werden uns auch in dieser Erwartung nicht getäuscht finden. —

Es ist klar, daß Tertullian, nachdem er einmal die Substanz der Seele in der eben dargestellten Weise bestimmt hatte, auch an der Einheit derselben festhalten mußte; denn zwei Seelen im Menschen anzunehmen, war ihm in der Voraussetzung der Körperlichkeit der Seele nicht mehr möglich, weil schon durch die Eine Seele der ganze Körper in Besitz genommen ist. So nahm er denn auch nicht mehr und nicht weniger als zwei Substanzen im Men- schen an, das Fleisch und die Seele [2]), und bestimmte den Menschen als die Einheit von Seele und Fleisch [3]). Er tadelt diejenigen, welche von einer doppelten Seele im Menschen sprechen, und behauptet sogar, die substantiale Einheit der menschlichen Seele sei ein Moment des christlichen Glaubens [4]). Ebenso erklärt er sich auch entschieden gegen diejenigen, welche die Vernunft (den höhern Geist), von der Seele trennen, und ihr ein eigenes Princip zu- weisen, wie unter andern Aristoteles dieses that, gegen welchen er denn auch

---

bitus est, illi et futuro interim minor, tamen continens intra lineam moduli totum quod natura est auri vel argenti. Dehinc cum in laminam massa laxatur, major efficitur initio suo per dilatationem ponderis certi, non per adjectionem, dum extenditur, non dum augetur. Etsi sic quoque augetur, dum extenditur: licet enim habitu augeri, cum statu non licet. Tunc et splendor ipse provehitur auri vel argenti, qui fuerat quidem et in massa, sed obscurior, non tamen nullus.... Ita et animae crementa reputanda, non substantiva, sed provocativa. — [1]) Ib. c. 14. Singularis alioquin (anima) et simplex, et de suo tota est non magis instructilis aliunde quam divisi- bilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis et dissolubilis, jam non immortalis. Itaque quia jam non mortalis neque dissolubilis neque divisibilis. — [2]) Contra Gnost. c. 9. — [3]) Adv. Prax. c. 30. — [4]) De anim. c. 10. Pertinet ad statum fidei, simplicem animam determinare secun- dum Platonem, i. e. uniformem duntaxat substantiae nomine. — Quidam enim volunt aliam illi substantiam naturalem inesse spiritum; quasi aliud sit vivere, quod venit ab anima, aliud spirare, quod fiat a spiritu. c. 11.

insbesonders seine Widerlegung richtet[1]). Die Vernunft ist vielmehr nach Tertullian nur die höhere Seite der Seele, folglich eine ihr von Natur aus innewohnende Kraft und Wirksamkeit, vermöge deren sie denkt und will; und zwar ist diese Kraft die höchste Kraft der Seele, welche an der Spitze aller übrigen Kräfte steht. In der nämlichen Weise, wie der Unterschied zwischen mens und anima, muß dann selbstverständlich auch die Unterscheidung zwischen anima und animus aufgefaßt werden; beide Unterscheidungen fallen in Eins zusammen[2]). Dabei ist jedoch zu bemerken, daß die Vernunft als die höchste Kraft der Seele auch im Mittelpunkt des Leibes, im Herzen, ihren Sitz hat[3]). Eben wegen dieser Identität der Vernunft und der Seele ist es daher auch nicht ein anderes Princip, welches durch den Sinn empfindet, und ein anderes, das denkt, sondern es ist, wie schon oben erwähnt worden, die Eine Seele, welcher sowohl der Sinn, als auch der Verstand angehört; beide sind nur verschiedene Kräfte der Einen Seele[4]). —

§. 83.

Dieses Festhalten an der substantiellen Einheit der Seele ermöglichte nun dem Tertullian ein dem größten Theile nach richtiges Verständniß des Verhältnisses der Seele zum Leibe. Die Seele ist nach ihm unmittelbar das belebende Princip des Leibes[5]). Und da die körperliche Substanz nur durch das Leben, welches sich in sie ergießt, zum „Fleische" wird, so ist also das Fleisch nicht durch ein anderes Princip das, was es ist, sondern die Seele hat es unmittelbar zu der ihm eigenthümlichen Natur erhoben, um ihr zum Werkzeuge ihrer Thätigkeit zu dienen[6]). Ohne die Seele ist der Körper

---

1) Ib. c. 12. — 2) Ib. l. c. Proinde et animum, sive mens est, *νους* apud Graecos, non aliud quid intelligimus, quam suggestum animae ingenitum et insitum et nativitus proprium, quo agit, quo sapit, quem secum habens ex semetipsa, se commoveat in semetipsa, atque ita moveri videatur ab illo tamquam substantia alia ... Nos autem animum ita dicimus animae concretum, non ut substantia alium, sed ut substantiae officium ... c. 13. Habes animae principalitatem, habes in illa et substantiae unionem, cujus intelligam instrumentum esse animum, non patrocinium. c. 18. — De resurr. carn. c. 40. Apostolus interiorem hominem non tam animam, quam mentem atque animum intelligi mavult, i. e. non substantiam ipsam, sed substantiae saporem. — 3) De anim. c. 15. — 4) Ib. c. 14. Hujusmodi autem (*λογιστικον* etc.) non tam partes animae habebuntur, quam vires, et efficaciae, et operae ... Spiritus substantia quidem solidus, opera vero divisus. c. 17. c. 18. — 5) Adv. Marc. l. 5, c. 9. 10. — De resurr. carn. c. 18. 28. — 6) De resurr. carn. c. 53. Caro enim ante corpus, quam animale corpus. Animata enim, postea facta est corpus animale.

ohne Leben und Empfindung, und kann daher auch nicht im eigentlichen Sinne dieses Wortes „Fleisch" genannt werden[1]). Aber wenn hienach das Fleisch in jeder Beziehung durch die Seele bedingt ist und von ihr abhängt: so ist hinwiederum auch das Fleisch der Seele so innig und nothwendig verbunden, daß bis zu einem gewissen Grade auch die Lebensthätigkeit der Seele an das Fleisch gebunden ist. Durch sich selbst vermag die Seele nur zu denken, zu wollen, zu wünschen und zu disponiren; die Ausführung alles dessen aber, was sie denkt, will, wünscht und beschließt, ist nur durch das Fleisch ermöglicht. Ohne das Fleisch vermag sie daher nicht in jener vollkommenen Weise thätig zu sein, wie es die Bedingungen ihres Lebens erfordern. Und was von der Thätigkeit gilt, das gilt in analoger Weise auch von ihren leidenden Zuständen[2]). Obgleich die Seele ihren eigenen Körper, ihre eigenen Glieder und Organe hat, so reichen diese dennoch nicht hin, weder um die Gegenstände hinreichend zu empfinden, noch gehörig nach Außen thätig zu sein, noch endlich ein volles Leiden zu fühlen[3]). So ist also That und Leiden der Seele, um vollkommen das sein zu können, was der Begriff beider in sich schließt, von dem Fleische abhängig. Ja selbst das Denken vollzieht sich im Menschen nicht ganz ohne die Vermittlung des Fleisches, widrigenfalls wäre es unerklärbar, warum es in dem Augenblicke, wo es beginnt, sich auch schon in der äußern Erscheinung des Leibes offenbart. Auch dem Denken dient folglich das Fleisch in gewissem Grade zum Organ, und so gibt es keine Thätigkeit der Seele, die nicht zugleich durch das Fleisch vermittelt wäre[4]). So innig ist die Seele mit dem Fleische, und dieses mit jener verbunden, daß man es für ungewiß halten könnte, ob das Fleisch die Seele, oder die Seele das Fleisch halte oder trage, ob die Seele

---

[1]) Ib. c. 18. 28. 46. — [2]) Ib. c. 17. Ad agendum anima minus de suo sufficit. Habet enim de suo solummodo cogitare, velle, capere, disponere. Ad perficiendum autem operam carnis expectat. Sic itaque et ad patiendum societatem carnis expostulat, ut tam plene per eam pati possit, quam sine ea plene agere non potuit. — [3]) L. c. Cum vero etiam facta devincta sint meritis, facta autem per carnem administrentur: jam non sufficit animam sine carne foveri, sive cruciari pro operibus etiam carnis; etsi habet corpus, etsi habet membra; quae proinde illi non sufficiunt ad sentiendum plene, quemadmodum nec ad agendum perfecte. c. 33. — Vgl. Apol. adv. gent. c. 48. — [4]) De resurr. carn. c. 15. Caro est omne animae cogitatorium. Nunquam anima sine carne est, quamdiu in carne est. Nihil non cum illa agit, sine qua non est. Quaere adhuc, an cogitatus quoque per carnem administrentur qui per carnem dinoscuntur extrinsecus. Volutet aliquid anima, vultus operatur indicium: facies intentionum omnium speculum est. Negent factorum societatem, cui negare non possunt cogitatorum.

dem Fleische, oder das Fleisch der Seele gehorche[1]). Wie die Seele das Fleisch zusammenhält und sein Leben bedingt, so wird sie auch hinwiederum durch das Fleisch zusammengehalten, und ihre Lebensthätigkeit durch dieses bedingt. Das ganze Leben der Seele hängt also vom Leibe ab, und die Energie ihrer Lebensthätigkeit mindert sich in dem gleichen Grade, als sie sich vom Fleische trennt und entfernt[2]). So konnte Tertullian zuletzt selbst zu der Frage fortschreiten: Was ist der Mensch anders, als das Fleisch?[3]).

Gewiß es findet sich manches Uebertriebene in dieser Ausführung Tertullian's; aber der Grundgedanke, der ihr unterliegt, ist doch der einzig richtige. Diese innige Einheit von Seele und Leib bei aller Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Substanz, an welch letzterer auch Tertullian stets festhält, ist es, was uns das ganze Leben des Menschen und alle Veranstaltungen, welche Gott zum Heile unseres Geschlechtes getroffen hat, erst verständlich macht, und wir müssen es dem Tertullian zu großem Verdienste anrechnen, daß er den Lehren der Häresie gegenüber diesen Gedanken nicht blos erfaßt, sondern auch weiter ausgeführt hat. Wir können darüber das Uebertriebene, das er seiner Ausführung beigefügt hat, wohl übersehen. So allein war es dem Tertullian möglich, den Begriff des Menschen als solchen im Unterschiede von den zwei Bestandtheilen seines Wesens gehörig zu bestimmen, wie er es denn auch wirklich gethan hat. Der Mensch als solcher ist die Einheit von zwei Substanzen, von Seele und Leib, von Geist und Fleisch; weder der eine, noch der andere der beiden Bestandtheile ist der Mensch, sondern beide in Einheit miteinander[4]). Der Mensch ist daher ein wahrhaft einheitliches Wesen[5]), und daraus folgt von selbst, daß alle Thätigkeit des Menschen, sei sie nun leibliche oder geistige Thätigkeit, dem Menschen als solchem angehört und folglich auch zuzutheilen ist. —

---

1) Ib. c. 7. Deus animae suae umbram, spiritus sui auram, oris sui operam... collocavit aut potius inseruit et immiscuit carni, tanta quidem concretione, ut incertum haberi possit, utrumne caro animam, an carnem anima circumferat: utrumne animae caro, an anima pareat carni. — 2) L. c. — 3) Adv. Marc. l. 1, c. 24. — 4) De resurr. carn. c. 40. Porro nec anima per semetipsam homo, quae figmento jam homini appellato postea inserta est: nec caro sine anima homo, quae post exilium animae cadaver inscribitur. Ita vocabulum homo consertarum substantiarum duarum quodammodo fibula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohaerentes. — 5) De poenitent. c. 3. — De anim. c. 40. Adeo nulla proprietas hominis in choico, nec ita caro homo tanquam alia vis animae, et alia persona, sed res est alterius plane substantiae, et alterius conditionis, addicta tamen animae ut suppellex, ut instrumentum in officina vitae.

§. 84.

Mußten wir die Lehre Tertullian's von dem Wechselverhältnisse zwischen Seele und Leib günstig beurtheilen: so gilt das Gleiche nicht von jener Lehre, die er in Bezug auf den Ursprung der einzelnen Seelen aufstellt. Hier tritt das empiristisch-realistische Princip der Stoiker, dem er sich bereits in der Bestimmung des Wesens der Seele angeschlossen hatte, wieder in seiner ganzen Stärke hervor. Tertullian bekennt sich in dieser Beziehung zum Traducianismus in seiner rohesten Form. Ist nämlich die Seele ein körperliches Wesen, und ist sie so innig mit dem Leibe verbunden, daß beide einander gegenseitig gänzlich durchdringen, so muß offenbar die Fortpflanzung der Seele die gleiche, wie die des Leibes, und mit dieser gleichzeitig sein. Die Seele also, welche nicht consubstantiell mit Gott, sondern ein Hauch desselben ist [1]), wird nach Tertullian zugleich mit dem Fleische und in demselben von den Erzeugern erzeugt [2]). Denn in dem Zeugungsakte ist nicht blos das Fleisch, sondern auch die Seele thätig, jenes durch den wirklichen Akt, diese durch die Begierde. Und darum resultirt aus dem Zeugungsakte ein doppelter Saame, ein seelischer und ein leiblicher: und wie der letztere aus dem Fleische des Erzeugers sich ablöst, so quillt auch der letztere seiner Substanz nach aus der Seele des Erzeugers hervor, was dieser im Augenblick der Zeugung selbst fühlt [3]). Wie aber in dem Erzeugenden selbst Leib und Seele sich gegenseitig gänzlich durchdringen, so sind auch der seelische und leibliche Saame anfangs gänzlich mit einander vermischt und durchaus ungeschieden von einander [4]). Allmählig jedoch bildet sich dann aus diesem

---

1) De anim. c. 3. — 2) De resurr. carn. c. 45. Caro et anima simul fiunt sine calculo temporis, quae simul in utero etiam seminantur. — De anim. c. 19. 20. 27. Simul substantiam corporis et animae et concipi, et confici, et perfici dicimus... Nam etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus, et hoc modo contemporales ejusdemque momenti. — 3) De anim. c. 27. In hac itaque solenni sexuum officio, quod marem ac feminam miscet, in concubito dico communi, scimus et animam et carnem simul fungi, animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque, toto homine concusso, despumatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem... Denique in illo ipso voluntatis ultimae aestu, quo genitale virus expellitur, nonne aliquid de anima quoque sentimus exire?... Hoc erit semen animale protinus ex animae destillatione, sicut et virus illud corporale semen ex carnis defecatione. — 4) Ib. c. 27. Quum igitur in primordio duo diversa atque divisa, limus et flatus unum hominem coögissent, confusae substantiae ambae jam in uno semina quoque sua miscuerunt, atque exinde generi propagando formam

Saamen unter Mitwirkung Gottes und der Engel[1]) in utero matris der Mensch nach Leib und Seele zu seiner vollkommenen Gestalt heraus; und wie der Leib in dieser seiner Gestaltung ein bestimmtes Geschlecht erhält, so nimmt auch die Seele im Leibe dieses Geschlecht nach seiner vollen Wirklichkeit an[2]). Wie daher ein Leib aus dem andern, so entsteht auch eine Seele aus der andern, und die Seele Adams ist die Mutterseele aller übrigen[3]); denn auch die Seele Evas ist schon aus der Seele Adams entstanden[4]). Wenn es dem Tertullian überhaupt eigen ist, vor keiner aus seinen höhern Obersätzen sich ergebenden Consequenz zurückzuschrecken, so läßt es sich gewiß nicht läugnen, daß er diesem seinem Charakter besonders in der vorliegenden Lehre von der Fortpflanzung der Seelen treu geblieben ist. Die Lehre von der Körperlichkeit der Seele läßt, wie schon erwähnt, in Bezug auf den Ursprung der einzelnen Seelen keine andere Auffassung zu, als die traducianistische, weshalb wir sie auch bereits bei den Stoikern gefunden haben. Freilich geräth Tertullian durch diese Lehre in Widerspruch mit sich selbst, sofern er vorher die Seele als untheilbar bezeichnet hatte, und nun doch wieder eine Ablösung des seelischen Saamens aus ihr in der Zeugung annimmt. Man muß wohl schließen, daß bei ihm die Lehre von der Untheilbarkeit der Seele nur dem Einflusse seines christlichen Bewußtseins auf sein Denken entsprungen ist, ein Einfluß, der ihn zu manchen Behauptungen bestimmte, welche mit den übrigen Lehrsätzen seines anthropologischen Systems nicht recht im Einklang stehen wollen. Das dürfte auch von seiner weitern Annahme gelten, daß die Seele des Menschen von Natur aus unsterblich sei[5]). Tertullian hält diese Unsterblichkeit der Seele in bestimmtem Grade ebenso für eine von Natur aus bekannte Wahrheit, wie das Dasein Gottes[6]). Wie von dem letztern, so gibt auch von der erstern die menschliche Seele selbst durch ihre eigene natürliche Stimme Zeugniß, sofern wir uns von Natur aus gedrungen fühlen, den Verstorbenen Gutes zu wünschen, und sie entweder zu beklagen, oder glücklich zu preisen. Wenn die Verstorbenen nach dem Tode nicht fortleben, und nicht entweder Lohn oder Strafe zu gewärtigen haben, wie wäre diese natürliche Stimme unserer Seele zu erklären. Ebenso verhält es sich mit unserer natürlichen Furcht vor dem Tode, sowie mit unserm Streben nach unsterblichem Ruhme bei den Menschen. Wäre unsere Seele nicht unsterblich, warum sollten wir dann den Tod fürchten, der uns doch von den Uebeln dieses Lebens befreit, oder wozu wäre uns

---

tradiderunt, ut et nunc duo licet diversa, etiam unita pariter effluant, pariterque insinuata sulco et arvo suo, pariter hominem ex utraque substantia effruticent. — [1]) Ib. c. 37. — [2]) Ib. c. 36. Anima in utero seminata pariter cum carne, pariter cum ipsa sortitur et sexum. — [3]) Ib. c. 20. 27. — [4]) Ib. c. 36. — [5]) De resurr. carn. c. 34. 35. — De anim. c. 51. — [6]) De resurr. carn. c. 3. — Ad Scap. c. 2.

dann der unsterbliche Ruhm nütze, den wir anstreben [1])? Allein wenn auch die Seele unsterblich ist, so wandert sie doch nach dem Tode nicht in verschiedene Körper, wie die Metempsychosisten annehmen: denn dieses ist schon deshalb unmöglich, weil die Natur der Thiere von der der Menschen wesentlich verschieden ist, und daher ein Thier in keiner Weise die nämliche Seele haben kann, wie der Mensch [2]). Die Seele lebt also nach dem Tode zwar fort, aber nicht in irgend welchem andern Körper. Ein gewisses Selbstgefühl ist der Seele von Natur aus eigen, und kommt ihr demnach vom Anfang ihres Daseins an zu, weil sie sonst nicht Seele wäre [3]). Und wenn dieses Selbstgefühl sich nur zu entwickeln braucht, um volles Selbstbewußtsein zu werden, so kann die Seele auch nach dem Tode nicht in einen bewußtlosen Zustand versinken. Die Seele besitzt ja ihren eigenen Leib und ihre eigenen Glieder, und kann folglich auch nicht außer dem Fleische als völlig that- und leidensunfähig gedacht werden, wenn gleich, wie früher gezeigt worden, dieses ihr Thun und Leiden kein vollkommenes ist [4]). So kann die Unsterblichkeit der Seele keinem Zweifel unterliegen, ohne daß man, um dieselbe aufrecht erhalten zu können, zur Theorie der Seelenwanderung seine Zuflucht nehmen müßte. —

§. 85.

Gehen wir nach diesen rein psychologischen Bestimmungen zu den psychologisch-ethischen Lehrsätzen Tertullian's über, so hält Tertullian vor Allem an der Freiheit, als der Grundlage alles ethischen Lebens des Menschen fest, und erkennt in ihr mit Recht dasjenige, worin das Bild Gottes, welches der Mensch in sich selbst darstellt, am glänzendsten sich ausspricht [5]).

---

[1]) De testim. anim. c. 4. — De carn. Chr. c. 12. — [2]) De anim. c. 32. — [3]) De carn. Chr. c. 12. Opinor, sensualis est animae natura. Adeo nihil animale sine sensu, nihil sensuale sine anima. Et ut pressius dixerim, animae anima sensus est. Igitur cum omnibus anima sentire praestet, et ipsa sentiat omnium etiam sensus, nedum qualitates, qui verisimile est, ut ipsa sensum sui ab initio sortita non sit?... Hoc quidem in omni anima recognoscere est, notitiam sui dico, sine qua notitia sui nulla anima se ministrare potuisset. De anim. c. 19. — [4]) De anim. c. 38. 43. 45. 58. — De resurr. carn. c. 17. — [5]) Adv. Marc. l. 2, c. 5. Liberum et sui arbitrii, et suae potestatis invenio hominem a deo institutum; nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. Daher folgende Definition der Seele: de anim. c. 22. Definimus animam, dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patientem, varie procedentem, *liberam arbitrii*, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem.

Und gerade dieses Moment dient ihm dann auch zu einem der Hauptbeweisgründe für die menschliche Freiheit. Wollte Gott ein Wesen schaffen, das ihn selbst zu erkennen fähig wäre, so mußte dieses Wesen auch der Erkenntniß Gottes würdig sein. Würdig würde es aber dessen nicht sein, wäre es nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen; und da dieses wiederum nur dadurch möglich ist, daß es auch die Freiheit besitzt, so muß folglich der Mensch, weil er zur Erkenntniß Gottes bestimmt ist, nothwendig auch frei sein [1]. Ebenso erforderte es die göttliche Güte, daß der Mensch, weil er nicht von Natur aus gut ist, wie Gott, es wenigstens durch die Erziehung zu werden vermöchte, und da hiezu wiederum die Freiheit vorausgesetzt ist, so mußte letztere auch aus diesem Grunde dem Menschen von Gott zugetheilt werden [2]. Daß ohne Voraussetzung der Freiheit weder ein Gesetz, noch eine Belohnung oder Bestrafung möglich wäre, braucht kaum erwähnt zu werden [3].

Wenn hienach der Mensch von Natur aus frei ist [4], so kann er auch den Willen Gottes, das göttliche Gesetz befolgen und übertreten, und während ersteres der Begriff des Guten ist, ist dagegen letzteres das Böse. Das Böse hat mithin seinen Grund nur in der menschlichen Freiheit [5], und sofern es in dieser gründet, kann alles Böse in gewissem Sinne auf die Ungeduld reducirt, und so das Böse überhaupt als impatientia boni bestimmt werden [6]. Ist aber das Böse nur möglich durch den Mißbrauch der Freiheit, die Gott dem Menschen gegeben hat, so konnte Gott, nachdem er den Menschen einmal frei geschaffen hatte, dasselbe nicht mehr a priori verhindern, weil er, wenn er den Mißbrauch der Freiheit verhindern wollte, eben dadurch die Freiheit selbst aufgehoben hätte [7]. Deswegen kann aber doch

---

[1] Adv. Marc. l. 2, c. 6. Oportebat dignum aliquid esse, quod deum cognosceret. Quid tam dignum prospici posset, quam imago dei et similitudo? Et hoc bonum sine dubio et rationale. Oportebat igitur imaginem et similitudinem dei, liberi arbitrii et suae potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo dei deputaretur, arbitrii scilicet libertas et potestas. — [2] Ib. l. c. Bonus natura deus solus. Homo autem, qui totus ex institutione est, habens initium, cum initio sortitus est formam, qua esset: atque ita non natura in bonum dispositus est, sed institutione, non suum habens esse, quia non natura in bonum dispositus est, sed institutione, secundum institutitorem bonum, scilicet bonorum conditorem. Ut ergo bonum jam suum haberet homo, emancipatum sibi a deo, et fieret proprietas jam boni in homine, et quodammodo natura: de institutione adscripta est illi, quasi libripens emancipati a deo boni, libertas et potestas arbitrii .... — [3] Ib. l. 2, c. 5. 6. — [4] De anim. c. 21. — [5] Adv. Marc. l. 2, c. 6. — De exhort. cast. c. 2. — [6] De patient. c. 5. Omne peccatum impatientiae adscribendum. Malum est impatientia boni. — [7] Adv. Marc. l. 2, c. 7. Igitur consequens erat, uti deus secederet a libertate semel concessa

die Schuld des Bösen nicht auf Gott zurückfallen, weil der Mensch das hohe Gut seiner Freiheit, das ihm Gott nur aus Liebe zugetheilt hat, zum Guten hätte gebrauchen können und sollen, und es folglich nur seine Schuld ist, wenn er es nicht gethan hat [1]). So ist und bleibt das Böse immer Etwas, das dem göttlichen Willen entgegen ist; es ist zwar nicht ohne den göttlichen Willen da, allein dieser Wille Gottes hat blos einen permissiven, nicht einen positiv wollenden Charakter [2]).

Man sieht leicht, daß durch diese Bestimmung des Begriffes des Guten und Bösen die Absicht Tertullian's vollkommen erreicht, d. i. die Ehre des Fleisches oder der menschlichen Leiblichkeit vollständig gerettet war. Hatte Tertullian schon dadurch, daß er das Fleisch ebenso, wie die Seele als eine Schöpfung Gottes betrachtete, und es in der innigsten Einheit mit der Seele dachte, alle Möglichkeit beseitigt, es für das an sich Böse und Unreine zu halten [3]), so war es nun dadurch, daß er den Grund des Bösen ausdrücklich in die Freiheit setzte, noch mehr gegen diesen Vorwurf gesichert. Darum nimmt denn auch Tertullian das Fleisch beständig in Schutz gegen die Schmach, die ihm von der Häresie und von der heidnischen Philosophie angethan wurde [4]). Nicht das Fleisch an und für sich ist es, welches dem Heile des Menschen widerstreitet, sondern die Werke des Fleisches sind es, welche die Seele in dem Fleische und durch dasselbe vollbringt [5]). Die Hauptschuld ist daher nicht dem Fleische, sondern der Seele zuzuschreiben, der das Fleisch dienen muß [6]), wenn auch freilich wegen der innigen Einheit, in welcher beide mit einander in ihrer Thätigkeit stehen, der Reat des Bösen

---

homini, i. e. contineret in ipso et praescientiam et praepotentiam suam, per quas intercessisse potuisset, quominus homo male libertate sua frui aggressus, in periculum laberetur. Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat. — [1]) Adv. Marc. l. 2, c. 7—9. [2]) De exhort. cast. c. 3. Nam si quaedam videntur voluntatem dei sapere, dum a deo permittuntur, non statim omne, quod permittitur, ex mera et tota voluntate procedit ejus, qui permittit; ex indulgentia est, quodcunque permittitur. Quae etsi sine voluatate non est, quia tamen aliquam habet causam in loco, cui indulgetur, quasi de invita venit voluntate passa causam sui, quae cogit voluntatem. — [3]) De resurr. carn. c. 5. Incipiat tibi jam caro placere, cujus artifex tantus est. Vgl. de spectac. c. 2. — [4]) De resurr. carn. c. 4 seqq. — [5]) Adv. Marc. l. 5, c. 10. Operibus ergo carnis, non substantiae carnis in nomine denegatur dei regnum. Non enim id damnatur, in quo male fit, sed id, quod fit... Corpus carnalium operum vas est, anima est autem, quae in illo venenum alicujus malefacti temperat. — De resurr. carn. c. 46. Non caro adversatur saluti, sed operatio carnis. — [6]) Adv. Marc. l. 1, c. 24. Culpae principatus animae potius adscribendus, cui caro ministri nomine occurrit. De resurr. carn. c. 10.

zuletzt auf beide zugleich fällt [1]). Da jedoch das Gleiche auch in Bezug auf das Verdienst des Guten der Fall ist, so kann aus den Ausdrücken, in welchen die heilige Schrift das Fleisch anzuklagen scheint, Nichts gefolgert werden, was auf eine an sich seiende Unreinheit desselben schließen lassen könnte [2]). —

§. 86.

Mit diesen Grundsätzen steht denn nun auch im Einklange die Lehre Tertullian's von dem Sündenfalle und von der Erlösung des Menschen. Eine eigenthümliche Ansicht Tertullian's ist es, daß er die ersten Menschen von Gott im Alter der Kindheit geschaffen sein läßt, und die Erkenntniß des Guten und Bösen auf den Eintritt derselben in die Pubertätsjahre bezieht, wo sie anfingen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, weshalb sie auch von nun an sich ihrer Blöße zu schämen, und dieselbe zu bedecken anfingen [3]). Dieß thut jedoch dem christlichen Charakter seiner weitern Lehre von dem ersten Menschen keinen Eintrag. Derselbe wurde nach seiner Schöpfung von Gott in das Paradies versetzt [4]), und erhielt den Geist Gottes, der ihn aus einem blos psychischen zum geistigen Menschen machte. Allein Adam übertrat das Gesetz, das ihm Gott gegeben hatte, und sank so zum blos psychischen Menschen herab [5]), womit er dann auch dem Tode verfiel, welcher letztere somit faktisch nicht in der Natur des Menschen selbst gründet, sondern nur durch dessen Schuld herbeigeführt worden ist [6]). Die Schuld und Strafe dieser Sünde des ersten Menschen ging nun aber auch auf alle seine Nachkommen über, und so hat der Teufel in Adam das ganze menschliche Geschlecht vergiftet, und in seine eigene Verdammung hineingezogen [7]). Aus dieser Sünde stammt nicht blos alles Uebel, das auf uns

---

[1]) De baptism. c. 4. Spiritus dominatur, caro famulatur: tamen utrumque inter se communicant reatum, spiritus ob imperium, caro ob ministerium. — [2]) De anim. c. 4. Peccatrix autem anima, quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate... Caro igitur increpatur in scripturis, quia nihil anima sine carne in operatione libidinis, gulae, vinolentiae, saevitiae, idololatriae, ceterisque carnalibus non sensibus, sed effectibus. Ceterum quid caro sine anima perinde in operatione probitatis, justitiae, tolerantiae, pudicitiae. Porro quale est, ut cui nec bona documenta propria subscribas, ei crimina adpingas? — [3]) De anim. c. 38. — De virg. veland. c. 11. — [4]) Adv. Marc. l. 2, c. 10. — [5]) Contra Psych. c. 3. — [6]) De anim. c. 52. — [7]) Adv. Marc. l. 1, c. 22. Homo damnatus in mortem ob unius arbusculi delibationem, et exinde prosiliunt delicta cum poenis, et pereunt jam omnes, qui paradisi nullum cespitem norunt. — De testim. anim. c. 3. Per satanam homo a primordio circumventus, ut praeceptum dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus, de suo semine infectum,

lastet [1]), sondern auch dasjenige, was wir den unvernünftigen Theil der Seele nennen, im Gegensatz zum vernünftigen; jedoch nur in sofern, als er sich unvernünftig, d. i. gegen die Vernunft bethätigt. Die Sünde des ersten Menschen nämlich pflanzte sich gleichsam in die Seele ein, und verwuchs mit derselben in der Art, daß sie zuletzt wie ein Moment ihrer Natur erschien: und das ist das irrationale Element in der Seele, das mithin nicht von Gott, sondern vom Teufel stammt, und in das begierliche und irascible Moment sich ausscheidet [2]). So sehr auch diese Lehre der idealistischen Anschauung sich annähert, nach welcher der empirische Leib, und mit ihm das irrationale Element im Menschen erst in Folge des Abfalles der Seele von Gott sich dieser angefügt hat, so war doch Tertullian, wie wir schon angedeutet haben, weit entfernt, seine Lehre in diesem Sinne zu verstehen, oder verstanden wissen zu wollen. Denn er fügt sogleich hinzu, daß das begierliche und irascible Vermögen im Menschen nur insoferne vom Teufel stamme, als es sich gegen die Norm der Vernunft zu bethätigen strebe, nicht aber insofern, als es dem Gebote der Vernunft gehorche; denn insofern war es ja auch in Christus, dem Erlöser, der doch frei von jeder Befleckung der Sünde war [3]). Tertullian versteht sohin unter dem irrationellen Theil der Seele, insofern er ihn als Folge der Sünde denkt, nur dasjenige, was die übrigen Väter die Begierlichkeit des Fleisches nennen. Ebendeshalb ist denn Tertullian auch weit entfernt, den gefallenen Menschen in der Weise zu denken, daß in ihm gar nichts Gutes mehr gelegen wäre. Denn der Geist, den er verlor, gehörte ja nicht zu seiner Natur, die blos aus Leib und Seele besteht; und darum ist ungeachtet der Sünde nicht blos die Integrität seiner Natur

---

suae etiam damnationis traducem fecit. — De anim. c. 40. — 1) Vgl. contra Gnost. c. 5. — 2) De anim. c. 16. Est et illud ad fidem pertinens, quod Plato bifariam partitur animam, per rationalem et irrationalem. Cui definitioni et nos quidem adplaudimus, sed non ut naturae deputetur utrumque. Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore. Irrationale autem posterius intelligendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleverit et coadoleverit in anima ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit ... Sed enim a diabolo immissio delicti, irrationale autem omne delictum: igitur a diabolo irrationale, a quo et delictum, extraneum a deo, a quo est irrationale alienum ... Quid enim non rationale, quod deus jussu quoque ediderit, nedum id, quod proprie afflatu suo emiserit? ... Proinde diversitas horum ex distantia auctorum. c. 41. — 3) De anim. c. 16. Igitur apud nos non semper ex irrationali censenda sunt indignativum et concupiscentivum, quae certi sumus in domino rationaliter decucurisse.

nicht gestört worden, sondern sie hat mit der Freiheit [1]) zugleich auch ihre natürliche Güte gewahrt, weshalb selbst der schlechteste Mensch nicht ohne alles Gute sein kann. „Das Verderbniß der Natur ist nämlich zwar eine zweite Natur, welche ihren eigenen Gott und Vater hat — den Urheber des Verderbnisses selber, so jedoch, daß der Seele auch Gutes noch innewohnt, nämlich jenes ursprüngliche, göttliche und ächte, und eigentlich natürliche. Denn was von Gott ist, wird nicht so fast verlöscht, als verdunkelt. Es kann, weil es nicht Gott ist, wohl verdunkelt, aber weil es von Gott ist, nicht verlöscht werden" [2]). Und eben in dem Guten, das der Seele noch geblieben, und das sich auch in jenem natürlichen Zeugnisse der Seele für die Wahrheit ausspricht, wovon früher die Rede war, gründet auch die Möglichkeit einer Wiederherstellung des Menschen von der Sünde: —

Um nun aber den Menschen wirklich wiederherzustellen, und ihn von der Sünde und ihren Folgen zu erlösen, sandte Gott seinen eingebornen Sohn in die Welt. Es war dieses eine That der unendlichen Liebe Gottes zu dem Menschen: und eben darum war die Selbsterniedrigung Gottes, welche unsere Erlösung erheischte, seiner auch nicht unwürdig. „Was Gottes unwürdig zu sein scheint, sagt Tertullian, das ist nur mir nütze [3]); und ebendeshalb ist es auch Gottes würdig: denn Nichts ist Gottes so sehr würdig, als das Heil der Menschen [4]), weshalb denn auch das Heil seiner Söhne das höchste Ziel und Objekt des göttlichen Willens ist" [5]). So nahm denn der Sohn Gottes die menschliche Natur an nach ihrer ganzen Wahrheit und Integrität [6]), und zwar in der Einheit der göttlichen Person [7]), so daß man also vermöge der aus der Einpersönlichkeit folgenden Communicatio idiomatum mit Recht sagen kann, daß Gott für uns gekreuzigt worden sei [8]). Hienach war Christus nicht blos wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch, und als solcher ward er geboren aus Maria der Jungfrau, die er, wie er selbst als Gottmensch frei von aller Sünde war [9]), ebenfalls von aller Sünde und aller Befleckung frei erhielt, um in ihr eine würdige Mutter zu finden [10]). Der Zweck aber, zu welchem er die menschliche Natur annahm, ging vor Allem dahin, uns durch seinen Tod von der Sünde zu erlösen, und uns das Heil wieder zu bringen, das wir durch diese verloren hatten. Sein Tod

---

[1]) Adv. Marc. l. 2, c. 25. — [2]) De anim. c. 41. — [3]) De carn. Chr. c. 5. Quodcunque deo indignum est, mihi expedit. — [4]) Adv. Marc. l. 2, c. 27. Nil deo tam dignum, quam salus hominis. De orat. c. 4. — [5]) De orat. c. 4. Summa voluntas dei salus est eorum, quos adoptavit. — [6]) Adv. Marc. l. 5, c. 4. — De resurr. carn. c. 49. — De carn. Chr. c. 5. — [7]) Adv. Prax. c. 27. Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona, deum et hominem Jesum . . . etc. — [8]) De carn. Chr. c. 5. — [9]) De praescr. haer. c. 3. — De carn. Chr. c. 16. — De anim. c. 41. — [10]) De carn. Chr. c. 20.

ist somit die Grundlage unseres Heils[1]), und eben weil er dieses unser Heil beabsichtigte, hat er die Natur des Menschen, und nicht die des Engels angenommen[2]). So hat Christus Gott dem Menschen, und den Menschen Gott wieder zurückgestellt[3]), und damit war die Versöhnung vollbracht. —

§. 87.

Die Erlösung muß nun aber auch dem einzelnen Menschen zugewendet werden, und das geschieht im Allgemeinen durch die Sakramente, sofern in ihnen und durch sie uns die göttliche Gnade zuströmt. Das erste Sakrament ist die Taufe, in welcher wir zu einem neuen Leben wiedergeboren werden. An diese schließen sich dann die übrigen Sakramente an, unter welchen die Eucharistie, die zugleich Opfer ist, obenan steht, weil wir in ihr das Fleisch und Blut des Heilandes selbst genießen[4]). Und so tritt denn der Mensch durch die Erlösung wieder in jenen ursprünglichen Zustand zurück, welchen er in Adam verloren hatte[5]), und wird durch die Gnade des Geistes wieder zur Ebenbildlichkeit mit Gott emporgehoben[6]). Aber freilich muß er dann auch selbst mit der Gnade mitwirken; denn wie er selbst ohne den göttlichen Beistand nichts Gutes thun kann[7]), so hat auch die Gnade in ihm keine Wirkung, wenn er nicht selbst mit ihr thätig ist. Seine Pflicht ist es, sich selbst zu verläugnen und dadurch sich selbst Gott zum Opfer zu bringen[8]). Das Gebet muß seine beständige Beschäftigung sein, dieses Opfer des Gebetes muß unaufhörlich aus seinem Herzen zu Gott aufsteigen; denn in der That ist es nur das Gebet, welches Gott besiegt, und seine Gnade und Erbarmung uns erwirkt[9]). So wird der Mensch wahrhaft in Christus leben, und dann

---

1) Adv. Marc. l. 3, c. 8. — 2) De carn. Chr. c. 14. — 3) De resurr. carn. c. 63. — 4) De pudic. c. 9. Vgl. Möhler's Patrologie p. 767 seqq. — 5) De pudic. c. 9. Recordatur patris Dei, satisfacto redit, vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat. — 6) De exhort. cast. c. 1. Vult enim deus imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut et ipse sanctus est. — De baptism. c. 4. Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum, et spiritus in aquis corporaliter diluitur, et caro in eisdem spiritaliter mundatur. c. 5. Exemto scilicet reatu eximitur et poena. Ita restituitur homo dei ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem dei fuerat, imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum. — 7) De orat. c. 4. — 8) De virg. vel. c. 13. — De patient. c. 13. Afflictatio carnis hostia domino placatoria per humiliationis sacrificium. — 9) De orat. c. 27. 28. — Apol. adv. gent. c. 30. Sola est oratio, quae deum vincit. c. 29.

endlich auch in Christus sterben können, eine Bedingung, an welche sein Eintritt in das Himmelreich wesentlich geknüpft ist [1]).

Allein die erlösende Wirkung des Opfertodes Christi kommt nicht blos der Seele des Menschen zu Gute, sondern auch dem Fleische, und zwar wirkt die Erlösung zuerst auf das Fleisch, und erst durch dieses auf die Seele, in welcher Beziehung das Fleisch mit Recht als der Angelpunkt des Heils bezeichnet werden kann. Alle Sakramente beziehen sich ja zunächst auf das Fleisch, und erst durch dieses auf die Seele. In der Taufe wird das Fleisch abgewaschen, und dadurch dann auch die Seele gereinigt; in der Firmung wird das Fleisch mit dem Kreuze bezeichnet, um dadurch auch die Seele zu stärken; in der Buße wird das Fleisch durch die Auflegung der Hand beschattet, damit die Seele durch das Feuer des Geistes erleuchtet werde. Das Fleisch genießt den Leib und das Blut des Herrn, damit dadurch die Seele mit Gott genährt werde. Und auch in jenen Werken, welche der Mensch zum Zwecke seiner Heiligung vollbringt, ist immer auch das Fleisch in hohem Grade betheiligt, so zwar, daß jene Werke zumeist ohne das Fleisch gar nicht möglich wären, was besonders von dem höchsten Ideale der Heiligung, der Jungfrauschaft, gilt [2]). So wäre ohne das Fleisch die Erlösung des Menschen gar nicht möglich [3]), und wenn es wahr ist, daß das Fleisch des Menschen in seiner ersten Schöpfung nach dem Musterbilde des dereinst im Fleische erscheinenden Erlösers von Gott gebildet worden ist [4]), so ist seine Bedeutung durch die Erlösung nicht vermindert, sondern vielmehr erhöht worden, sofern es durch diese das Medium zur Erlösung und Heiligung der Seele geworden ist. Weit entfernt also, daß die Erlösung die Befreiung der Seele vom Leibe und die Ertödtung des letztern erzweckt, ist vielmehr Alles,

---

[1]) De anim. c. 55. — [2]) De resurr. carn. c. 8. Et si sufficeret illi, quod nulla omnino anima salutem possit adipisci, nisi dum est in carne, crediderit: adeo caro salutis est cardo. Denique cum anima deo allegitur, ipsa est, quae efficit, ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur. Caro signatur, ut et anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera conjungit. Nam et sacrificia deo grata, conflictationes dico animae, jejunia, et seras et aridas escas, et adpendices hujus officii sordes. Caro de proprio suo incommodo instaurat; virginitas quoque et viduitas, et modesta in occulto matrimonii dissimulatio, una noticia ejus, de bonis carnis deo adolantur... etc. — [3]) De carn. Chr. c. 4. Adime carnem, et praesta, quem deus redemit. — [4]) De resurr. carn. c. 6. Id utique, quod finxit deus, ad imaginem dei fecit illum, scilicet Christi... Ita limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum dei opus erat, sed et pignus.

was der Seele verheißen ist, auch dem Fleische verheißen [1]), und so ist das Fleisch zum wahren Miterben der Seele erhoben [2]). Tröstet euch, Fleisch und Blut, ruft Tertullian aus, ihr habt das Himmelreich in Christus erobert [3]). Was der Seele gilt, das gilt auch euch, und es würde der Seele nicht eignen, wenn es nicht auch euch eignete.

Eine solche Lehre, welche den tiefsten Einblick in das Wesen des Menschen sowohl, als auch in die christliche Heilsökonomie bekundet, mußte natürlicher Weise auch die entsprechende Eschatologie nach sich ziehen. Ist die Seele von Natur aus unsterblich, und lebt sie deshalb auch nach dem Tode des Leibes noch fort, so ist doch dieses ihr Leben, wie bereits erwiesen worden, kein vollkommenes, und darum muß sie sich zuletzt wiederum mit dem Leibe vereinigen, um den vollen Lohn genießen, oder die volle Strafe erstehen zu können [4]). Das ist die Auferstehung. Diese Auferstehung des Fleisches ist schon durch die Natur selbst vorgebildet, und in gewissem Grade gewährleistet, sofern in dieser allenthalben aus dem Tode neues Leben entsprießt, und daher nicht abzusehen wäre, warum der Mensch allein von diesem allgemeinen Gesetze ausgenommen sein sollte [5]). Die Natur ist somit auch in dieser Beziehung die Lehrmeisterin der Seele; Gott hat sie dem Menschen gegeben, damit er um so leichter der Offenbarung glauben könne [6]). Außerdem ist der Mensch als solcher eine einheitliche Natur, und hat gerade als dieses einheitliche Wesen, das aus Seele und Leib besteht, im gegenwärtigen Leben das Gute und Böse gewirkt, woraus nothwendig hervorgeht, daß er auch als Mensch, also nach Seele und Leib zugleich, gerichtet werden, und Lohn und Strafe für sein Thun empfangen müsse [7]). Und dieses ist eben nur unter der Bedingung möglich, daß auch der Leib dereinst wieder auferstehen wird. Die Auferstehung des Fleisches ist folglich schon durch die natürlichen Principien unserer Erkenntniß gefordert, und wir müßten sie deshalb annehmen, auch wenn sie nicht geoffenbart wäre [8]). Demnach beginnt denn auch zwar sogleich nach dem Tode die Belohnung und Bestrafung der Seelen, aber in das Himmelreich gelangt vor der Auferstehung noch

---

1) Ibid. c. 5. — 2) Ib. c. 7. — Artes per carnem, studia, ingenia per carnem, opera, negotia, officia per carnem: atque adeo totum vivere animae carnis est, ut non vivere animae nil aliud sit, quam a carne divertere. — 3) Ib. c. 51. Securi estote caro et sanguis, usurpastis et coelum et regnum dei in Christo. — 4) Ib. c. 17. — 5) Ib. c. 12. — 6) Ibid. L. c. — 7) Ib. c. 14. Totum porro hominem ex utriusque substantiae concretione parere: idcircoque in utraque exhibendum, quem totum oporteat judicari: qui nisi totus, utique non vixerit. Qualis ergo vixerit, talem judicari, quia de eo, quod vixerit, habeat judicari. c. 15. 34. c. 8. Non possunt ergo separari in mercede, quos opera conjungit. — Apol. adv. gent. c. 48. — 8) De resurr. carn. c. 18.

keine Seele, mit Ausnahme derjenigen, welche das Prärogativ des Martyrerthums mit sich in die Ewigkeit hinübernehmen [1]). Alle übrigen Seelen dagegen werden in der Unterwelt aufbewahrt werden bis zum Tage des Gerichtes [2]), und ist derselbe gekommen, dann werden sie mit den nämlichen Leibern, die sie ehedem getragen haben [3]), wieder auferstehen, wenn freilich diese Leiber in jenen, die zum ewigen Leben bestimmt sind, eine glänzendere Gestalt haben werden, als diejenige ist, welche sie gegenwärtig besitzen, wie denn auch aller Unterschied der Geschlechter aufhören wird, indem das weibliche in das männliche Geschlecht übergehen wird [4]). Diese Auferstehung geschieht jedoch nicht mit Einem Male, sondern allmählig während des tausendjährigen Reiches, das den Schluß der Zeiten bilden wird [5]). Und ist dieses tausendjährige Reich verstrichen, dann wird die ewige Scheidung eintreten zwischen denen, die in das Himmelreich eingehen, und jenen, die in die ewige Finsterniß hinabsteigen werden [6]).

§. 88.

Es ist kein Zweifel, diese Eschatologie mußten wir nach den höhern Obersätzen der Tertullianischen Anthropologie erwarten. Freilich finden sich manche Bestimmungen in ihr, die wir nicht als christlich bezeichnen können, allein im Ganzen hält sie doch das große, christliche Princip von der Unsterblichkeit des ganzen Menschen fest, und eben weil dieses der Fall ist, übersieht man dabei um so lieber die Mängel, die dieser Lehre anhaften. Nicht so verhält es sich jedoch mit manchen ethischen Bestimmungen Tertullian's, die wir bis zum Schlusse unserer Darstellung uns aufbewahren mußten, weil sie erst in jene Zeit fallen, wo Tertullian in seinem Denken und Wollen in Folge seines Anschlusses an den Montanismus eine andere Richtung einschlug. Wir haben im Bisherigen gesehen, daß Tertullian schon in seinen rein psychologischen Lehren eine große Hinneigung zum Stoicismus erkennen läßt, wie denn seine Lehre von der Körperlichkeit der Seele, von der traducianistischen Fortpflanzung derselben u. s. w. offenkundig, im Wesen wenigstens, dem Stoicismus entnommen ist. Hiemit stand er offenbar auch schon den ethischen Principien der Stoiker nahe, und wenn er denselben anfangs nicht beistimmte, so konnte der Grund hievon nur in seinem Glauben und in seinem christlichen Bewußtsein liegen, die ihm einen solchen Anschluß nicht gestatteten. Aber leider hat er nicht bis zum Ende seines Lebens der Versuchung widerstanden; es kam eine Zeit, wo er dieser Versuchung Gehör gab,

---

[1]) Ib. c. 43. Nemo enim peregrinatus a corpore, statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, scilicet paradiso, non inferis deversurus. — De anim. c. 55. — [2]) De anim. c. 56. 58. — [3]) Ibid. c. 56. — [4]) De hab. muliebr. c. 2. — [5]) Adv. Marc. l. 3, c. 24. — [6]) Apol. adv. gent. c. 48. 49.

und nun auch dem unnatürlichen ethischen Rigorismus der stoischen Lehre sich in die Arme warf. Freilich trat dieser Rigorismus bei ihm nicht mehr in jener antiken Form hervor, wie wir ihn seiner Zeit kennen gelernt haben; allein der Montanismus, dem Tertullian sich anschloß [1]), war doch im tiefsten Wesen nichts Anderes, als eine stoische Ethik im christlichen Gewande, durch welches letztere sein wahres Wesen im gewissen Grade verhüllt wurde. Mag sein, daß die Montanisten sich dessen nicht bewußt waren; aber dieses kann uns doch nicht abhalten, anzunehmen, daß in ihnen das gleiche Princip wirksam war, um so mehr, wenn wir bedenken, daß ihre theoretischen Lehrsätze von dem Wesen der Seele, wie aus Tertullian hervorgeht, die gleichen waren, wie die der Stoiker. —

So verwarf denn Tertullian in seinem montanistischen Rigorismus die zweite Ehe [2]), und bezeichnete sie als Hurerei und Ehebruch [3]), weil die erste Ehe auch nach dem Tode noch fortdauere [4]); ja sogar von der ersten Ehe, die er doch an und für sich nicht verwarf und nicht verwerfen konnte [5]), behauptete er, daß sie nicht sine stupro sei, und daß sie aus diesem Grunde weit hinter der Enthaltsamkeit zurückstehe [6]). Er unterschied ferner zwischen Sünden, die nachgelassen, und solchen, die gar nicht mehr nachgelassen werden könnten, und rechnete zu den letztern Mord, Ehebruch und Hurerei [7]). Für solche, die mit diesen Sünden belastet seien, dürfe nicht einmal gebetet werden [8]). Er verwarf zwar die zweite Buße, als das andere Brett im Schiffbruche nicht [9]), behauptete aber, daß durch sie der Mensch nur Einmal wieder gerettet werden könne [10]). Er schrieb der Kirche blos die Gewalt zu, leichtere, aber nicht schwerere Sünden nachzulassen [11]). Er verbot die Flucht in der Verfolgung, weil die Verfolgung, wie alles übrige, von Gott komme, und man sich den göttlichen Verfügungen nicht entziehen dürfe [12]). Er tadelte die Katholiken, die er im Gegensatze zu den montanistischen Pneumatikern Psychiker nennt, ohne Unterlaß, daß sie ihm nicht in Bezug auf die Ver-

---

[1]) Contr. Psych. c. 1. — [2]) Adv. Marc. l. 1, c. 29. — Ad uxor. l. 1, c. 1. — l. 1, c. 7. Igitur defuncto per dei voluntatem etiam matrimonium dei voluntate defungitur: quid tu restauras, cui finem deus posuit. — De exhort. cast. c. 2. 4. — De monogam. c. 1. Nos autem, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum... unum matrimonium novimus, sicut unum deum. — De pud. c. 1. — [3]) De exhort. cast. c. 9. Non aliud dicendum erit secundum matrimonium, quam species stupri. — [4]) De monogam. c. 9. 10. — [5]) Ad uxor. l. 1, c. 3. — [6]) De exhort. cast. c. 9. Et ipsae (primae nuptiae) ex eo constant, quod est stuprum. c. 10. Etiam cum in unis nuptiis res carnis exercetur, spiritum sanctum avertit, quanto magis, cum in secundo matrimonio agitur. — [7]) De pudic. c. 1. 2 seqq. c. 20. — [8]) Ib. c. 19. — [9]) De poenit. c. 4. 12. — [10]) Ib. c. 7. — [11]) De pudic. c. 21. — [12]) De fuga in persecut. c. 4. 6.

werfung der zweiten Ehe, und auf seine übermäßige Ausdehnung der Faste beistimmten[1]). Mit solchen Lehren hatte er sich offenbar schon außer den Bereich der Kirche gestellt, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn er nun auch den montanistischen Grundsätzen über die Kirche und die Wirksamkeit des heiligen Geistes beistimmte. So behauptete er denn mit diesen, daß nur der Glaube selbst unveränderlich und irreformabel, die Sittenlehre dagegen, sowie die ihr entsprechende sittliche Disciplin wesentlich progressiv seien. Darum habe denn auch Christus blos den Glauben verkündet, die Vollendung der sittlichen Disciplin dagegen sei Sache des heiligen Geistes[2]). Und dieser heilige Geist sei in Montanus erschienen[3]). Wenn also auch vor der Erscheinung des heiligen Geistes in Montanus noch manches erlaubt gewesen sei, so müsse dieses jetzt, nachdem der Vollender der sittlichen Disciplin erschienen, aufhören, und der Stand der Vollkommenheit eintreten. Mit Montanus habe das Reich Christi aufgehört, und habe das Reich des Geistes begonnen. Vor dieser Zeit sei Niemand heilig gewesen, weil eben das Princip der Heiligkeit, der heilige Geist, noch nicht erschienen war[4]). Darum sei denn auch die Kirche nicht die Gesammtheit der Bischöfe; denn die Priester werden von der Kirche, nicht von Gott aufgestellt[5]); die Kirche sei vielmehr der heilige Geist, sofern er die Gesammtheit der Pneumatiker durchwohne, und sie heilige[6]). —

[1]) Contra Psych. c. 1. — De monogam. c. 1. Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt. Illi nec semel, isti non semel nubunt... Verum neque continentia ejusmodi laudanda, quia haeretica est, neque licentia defendenda, quia psychica est. — [2]) De virg. vel. c. 1. Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis... caetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis... Propterea paracletum misit dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum duceretur disciplina ab illo vicario domini, spiritu sancto... Quae est ergo Paracliti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?... Justitia primum fuit in rudimentis, natura deum metuens, dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam. Dehinc per evangelia efferbuit in juventutem. Nunc per Paracletum componitur in maturitatem. — De monogam. c. 2. 14. Regnavit duritia cordis usque ad Christum: regnaverit et infirmitas carnis usque ad Paracletum. — [3]) Contra Psych. c. 12. — [4]) De pudic. c. 11. Nemo perfectus ante repertum ordinem fide, nemo Christianus ante Christum coelo resumtum, nemo sanctus ante spiritum sanctum de coelo repraesentatum ipsius disciplinae determinatorem. — [5]) De exhort. cast. c. 7. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas... Nonne et laici sacerdotes sumus? — De monogam. c. 12. — [6]) De pudic. c. 21. Ecclesia

Wie sehr diese Grundsätze mit der früheren Anschauungsweise des Tertullian, nach welcher die kirchliche Auktorität ihm überall für das Höchste galt, in Widerspruch stehen, liegt auf der Hand. Aber befremden können uns diese Ausschreitungen, auch vom bloßen spekulativen Standpunkte aus, nicht. Die große Hinneigung, die Tertullian zur empiristisch-realistischen Lehre der Stoiker an den Tag legte, brauchten nur einen Impuls im Gebiete des Willens, um auch in ethischer Beziehung sich geltend zu machen, wenn auch freilich dadurch die geheiligten Schranken der kirchlichen Lehre überschritten wurden. Jedoch gestatten uns natürlicherweise diese Verirrungen Tertullian's nicht, seine ganze Lehre auf die Linie des empiristisch-realistischen Extrems zu setzen. In den Schriften, die er vor seinem Anschluß an den Montanismus verfaßte, findet sich zu viel Wahres und Gutes, als daß wir sie nicht dem christlichen Princip zu vindiciren verpflichtet wären, und uns nicht damit begnügen müßten, in ihnen blos eine Hinneigung zum empiristisch-realistischen Princip zu erkennen. Dazu müssen uns auch die herrlichen Aussprüche nöthigen, welche wir in Bezug auf das Princip der staatlichen Gesellschaft bei ihm finden. Da ist ihm der Kaiser zwar nicht ein Gott, aber er ist ihm von Gott gesetzt als der zweite nach ihm, und sohin als der erste nach Gott [1]). Seine Gewalt trägt er von Gott zu Lehen [2]), und ebendeshalb ist er auch Gott allein unterworfen [3]). Wir sind demnach verpflichtet, ihn zu ehren und zu lieben, ihm Gutes zu wünschen, für ihn zu beten und zu opfern, damit wir ruhig und sicher unter ihm leben mögen [4]). Was uns gegen keinen andern Menschen erlaubt ist, nämlich ihn zu hassen und ihm Böses zu wünschen, das ist uns um so weniger gegen den Kaiser erlaubt [5]). Wir sehen, das Princip der christlichen Staatslehre ist hier nach seinem vollen Inhalte, und mit all jener Entschiedenheit, welche dem Tertullian überhaupt eigenthümlich ist, ausgesprochen. Es bleibt hierin Nichts zu wünschen übrig. Der heidnischen Staatsvergötterung gegenüber hat

---

spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. — [1]) Ad Scap. c. 2. Colimus ergo et imperatorem sic, quomodo et nobis licet, et ipsi expedit, ut hominem a deo secundum, et quidquid est, a deo consecutum, solo deo minorem. — Apol. adv. gent. c. 30. — [2]) Apol. adv. gent. c. 30. Inde est imperator, unde est et homo antequam imperator, inde potestas illi, unde et spiritus. — [3]) Ib. c. 33. — [4]) Ad Scap. c. 2. Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris: quem sciens a deo suo constitui, necesse est, ut et ipsum diligat, et revereatur, et honoret, et salvum velit cum toto romano imperio... Itaque sacrificamus pro salute imperatoris, sed deo nostro et ipsius. — Apol. adv. gent. c. 32. Nos judicium dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit; id in eis scimus esse, quod deus voluit: ideoque et salvos volumus esse, quod deus voluit, et pro magno juramento id habemus. — [5]) Apol. adv. gent. c. 36.

Tertullian im Anschlusse an die christliche Lehre dem Kaiser jene Stellung vindicirt, welche ihm eine erhabene Prärogative vor den übrigen Menschen zutheilt, ohne ihn doch es vergessen zu lassen, daß er Mensch sei wie alle seine Untergebenen, und daß er einem höhern Richter zur Rechenschaft stehen müsse für all sein Thun und Lassen. — Und so ist und bleibt denn die Lehre Tertullian's ungeachtet ihrer in mancher Beziehung schiefen Stellung dennoch äußerst interessant, und zeugt von einem genialen, originellen, fruchtbaren und kräftigen Geiste. —

3. Mischung der beiderseitigen Elemente.

Laktantius und Arnobius.

§. 89.

Sind die beiden vorausgehenden Lehrsysteme von Einem Grundgedanken getragen, der sich constant durch das Ganze hindurchzieht, so ist dieses nicht in gleichem Grade der Fall bei Laktantius [1]). Wir finden vielmehr hier eine Mischung von Lehrsätzen, die dem einen oder dem andern der speculativen Gegensätze angehören, jedoch so, daß das christliche Princip dennoch allenthalben dominirt und den Grundcharakter des Ganzen bestimmt. Laktantius war von der Philosophie zum Glauben übergetreten; er war daher vertraut mit allen philosophischen Lehrsystemen des Heidenthums, und indem er nach seiner Bekehrung es sich zur Aufgabe machte, eine christliche Philosophie der heidnischen gegenüberzustellen, wobei er sich auf den so wahren Grundsatz stützte, daß der Mensch weder Alles, noch Nichts wisse [2]), und demnach die christlichen Wahrheiten, soweit es ging, philosophisch zu behandeln suchte,

[1]) Laktantius stammte von heidnischen Aeltern ab, und ward zu Firmum im picenischen Gebiete geboren. Er studirte unter seinem Lehrer Arnobius zu Sicca die Rhetorik, und ward später von Kaiser Diokletian zum Lehrer der Beredsamkeit zu Nicomedia in Bythinien, der damaligen Residenz des Kaisers, ernannt. Doch diese blos formelle Beschäftigung genügte ihm nicht; ihn drängte es zu einer höhern Erkenntniß. Er fand diese im Christenthume, zu welchem er schon vor der diokletianischen Verfolgung (um 303) übergetreten zu sein scheint. Von nun an ging sein Streben dahin, das Christenthum auf wissenschaftlichem Wege gegen die gleißnerischen Angriffe seiner frühern Standesgenossen zu vertheidigen, und zwar nicht durch bloße Abwehr, sondern auch durch Belehrung. Auf positivem Wege, dadurch nämlich, daß er die Wahrheit selbst darlegte und philosophisch begründete, wollte er den Gegnern diese Wahrheit zugänglich machen. In der Folge zog ihn Constantin an seinen Hof nach Gallien, und machte ihn zum Lehrer und Erzieher seines Sohnes Crispus. Er starb, wie man glaubt, zu Trier, um das Jahr 325. — [2]) Lactant. Instit. l. 3. c. 6. (Oberthür'sche Ausg.)

konnte es nicht fehlen, daß auch Elemente aus den heidnischen Philosophemen sich einschlichen, wiewohl sein ächter, christlicher Glaube überall hindurchbricht, und den Einfluß jener fremden Lehrmeinungen auf das Ganze möglichst paralysirt. —

Gott ist nach Laktantius nur Einer, und kann vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit und seiner unendlichen Macht, durch die er eben das ist, was er ist, nur Einer sein, wie denn diese Einheit Gottes sich schon aus der allgemeinen Harmonie der Welt zur Genüge erweist [1]). Der Polytheismus kann nur in den Ausschweifungen der Menschen seinen Grund haben; denn im Unglücke rufen die Menschen immer Einen Gott an, nur in Glück und Wohlleben wenden sie sich an die Götter und ihre Idole [2]). Und dieser Eine Gott, der in sich selbst vollendet ist, und auch ohne die Welt hätte sein können [3]), hat in freier Selbstbestimmung die Welt aus Nichts geschaffen [4]). Er bedurfte keiner präexistirenden Materie zur Weltschöpfung; denn wäre dieses der Fall, so wäre er nicht blos nicht allmächtig, und würde sich seine Macht nicht mehr wesentlich von der des Menschen unterscheiden [5]), sondern es wäre dann gar keine Welt mehr möglich, weil die Materie als ewig auch unveränderlich sein müßte, und so von Gott nicht zur Welt hätte gebildet werden können [6]). Und was Gott geschaffen hat, das regiert er auch [7]). Wer die Vorsehung läugnet, läugnet Gott selbst, ebenso, wie derjenige, der die Schöpfung in Abrede stellt [8]). Dasjenige Wesen aber, für welches Gott die Welt schuf, ist der Mensch; ihm hat er sie zu Füßen gelegt, und er ist der Herr derselben. Den Menschen selbst jedoch hat er für sich allein geschaffen, und darum auch nur sich allein unterworfen [9]). —

Ist diese Schöpfungslehre durchaus christlich, so verbindet sich aber damit noch ein anderer Grundsatz, welcher das christliche Gepräge nicht in gleichem Grade in sich trägt. Er sagt nämlich, daß Gott, bevor er die Welt zu schaffen begann, einen ihm selbst ähnlichen Geist hervorbrachte, den er seinen Sohn nannte, und zu diesem dann noch einen zweiten Geist, woran sich endlich die Unzahl der übrigen Geister anschloß, welche Engel heißen. Wenn nun gleich Laktantius anderwärts die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater deutlich ausspricht [10]), und einen wesentlichen Unterschied an-

---

1) Instit. lib. 1, c. 3. — De ira Dei c. 11. — 2) Instit. l. 2, c. 1. — 3) Instit. l. 7, c. 4. p. 454. — 4) Ibid. l. 2, c. 9. — 5) Ib. l. 2, c. 9. p. 107. — 6) Ib. l. 2, c. 9. p. 110. — 7) Ib. l. 1, c. 2. — 8) Ib. l. 2, c. 9. p. 109. — De ira Dei c. 9. — 9) Instit. l. 3, c. 10. p. 165. Deus, ut cuncta viventia subjecit homini, sic ipsum hominem sibi. l. 7. c. 4. 5. — De ira Dei c. 13, p. 159. c. 14. — 10) Instit. l. 4, c. 29. Cum dicimus Deum patrem et Deum filium, non diversum dicimus, nec utrumque discernimus, quia nec Pater sine filio esse potest, nec filius a patre secerni..... Cum igitur et pater filium faciat, et filius patrem, una

nimmt zwischen dem Sohne Gottes und den übrigen Geistern [1]), so behauptet er dennoch, daß der Sohn dem Vater treu geblieben, während dagegen der andere Geist, den Gott nach dem Sohne hervorgebracht hatte, jenen um seine Herrlichkeit beneidete, und durch diesen Neid böse und zum Teufel geworden sei [2]). Da nun aber Gott diesem Geiste von Anfang an die Herrschaft über die Welt zugetheilt hat [3]), so ist folglich die materielle Welt das Reich des Teufels, welcher, nachdem er selbst gefallen war, noch mehrere andere Engel dadurch, daß er sie zur fleischlichen Vermischung mit den Töchtern der Menschen anlockte, in seinen Fall mit hineinzog, und zu seinen Genossen und Dienern im Reiche des Bösen oder der Materie machte [4]). — Man sieht leicht, daß diese Lehre parallell steht mit der des Athenagoras, und einen Anklang an die idealistisch=gnostische Ansicht jener Zeit in sich schließt. Wir werden sehen, welchen Einfluß dieselbe auf das anthropologische Lehrsystem des Laktantius ausgeübt hat. —

§. 90.

Der Mensch besteht nach Laktantius aus Leib und Seele [5]), oder wie er sich auch ausdrückt, aus Geist und Fleisch [6]). Was zuerst die Seele betrifft, so ist dieselbe eine lichtartige oder feurige Natur [7]), jedoch so fein und

---

utrique mens, unus spiritus, una substantia est: sed ille quasi exuberans fons est, hic tanquam defluens ex eo rivus; ille tanquam sol, hic quasi radius a sole porrectus..... etc. — [1]) Instit. l. 4, c. 6. p. 231. Deus igitur antequam opus mundi aggrederetur, sanctum et incorruptibilem spiritum genuit, quem filium nuncuparet. Et quamvis alia postea innumerabiles per ipsum creassset, quos angelos dicimus, hunc tamen solum primogenitum divini nominis appellatione dignatus est, patria scilicet virtute ac majestate pollentem. — [2]) Instit. l. 2, c. 9. Antequam Deus ordiretur hoc opus mundi, produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus Dei patris praeditus. Deinde fecit alterum, in quo indoles divinae stirpis non permansit. Itaque suapte invidia tanquam veneno infectus est, et ex bono ad malum transcendit; suoque arbitrio, quod a Deo illi liberum datum fuerat, contrarium sibi nomen ascivit. Invidit (nempe) antecessori suo, qui Deo patri perseverando, cum probatus, tum etiam carus fuit. Hunc ergo ex bono per se malum effectum Graeci *διαβολον* appellant..... Exorsus igitur Deus fabricam mundi, illum primum et maximum Filium praefecit operi universo, eoque simul et consiliatore usus est et artifice in excogitandis, ornandis praeficiendisque rebus..... — [3]) Ib. l. 2, c. 15. Diabolo Deus ab initio dederat terrae potestatem. — [4]) Ib. l. 2, c. 15. p. 130. — [5]) Ib. l. 2, c. 13. p. 124. l. 3, c. 12, p. 168. l. 7, c. 5. p. 458. — [6]) Ib. l. 4. c. 25, p. 278. Constat homo ex carne et spiritu. — [7]) Ib. l. 2, c. 13. Anima

subtil, daß sie nicht blos dem Auge des Leibes, sondern auch dem Auge des Geistes unsichtbar ist, weshalb sie im Vergleiche zum Leibe des Menschen als unkörperlich und unsichtbar bezeichnet werden muß [1]). Sie stammt nicht aus der Erde, wie der Leib, sondern vom Himmel [2]), und durchdringt mit ihrer feurigen Lebenswärme alle Glieder des Leibes [3]). Sie hat in sich nichts Irdisches, nichts Wägbares, sondern ist rein geistiger Natur [4]). Sie verbindet sich nicht erst nach der Geburt mit dem Leibe, sondern sogleich nach der Empfängniß, und entfaltet sich in utero matris zugleich mit dem Leibe [5]). Desungeachtet aber kann man nicht sagen, daß sie ihrer Substanz nach aus den Seelen der Aeltern entspringe, weil aus einer so feinen und einfachen Substanz, wie die Seele es ist, sich nichts ablösen kann [6]). Gott allein ist es, welcher die Seele gibt, und sie mit dem Leibe verbindet [7]), wenn auch die Art und Weise ihrer Schöpfung und ihrer Verbindung mit dem Leibe uns stets ein Geheimniß bleiben wird. In der Seele selbst ist zu unterscheiden zwischen Vernunft und Seele im engern Sinne (mens et anima, animus et anima). Das Eine ist nicht das Andere; denn etwas anderes ist dasjenige, wodurch wir denken, d. i. die Vernunft, und etwas anderes ist dasjenige, wodurch wir leben, d. i. die Seele im engern Sinne [8]). Doch ist dieser Unterschied nur ein beziehungsweiser. Die Gründe, welche für die substantielle Verschiedenheit der Vernunft und der Seele aufgebracht worden sind, vermögen den Laktantius nicht zu bestimmen, sich für diese Ansicht auszusprechen; er supponirt vielmehr überall, wie gesagt, nur eine beziehungsweise Verschiedenheit zwischen beiden [9]). Die Vernunft, dieser

---

ignis est. c. 10. — De opif. dei, c. 8. p. 103. c. 17. Videtur anima similis esse lumini, quae non ipsa sit sanguis, sed humore sanguinis alatur, ut lumen oleo. — [1]) Instit. l. 7, c. 13. Animae ratio tam subtilis est, ut oculos humanae mentis effugiat. c. 24. l. 3, c. 12. p. 168. Anima tenuis et invisibilis. — De opif. Dei, c. 16, p. 122. c. 17. — [2]) Instit. l. 7, c. 12. p. 477. l. 2, c. 13. p. 124. — [3]) De opif. Dei, c. 16. p. 122. Vivo et quasi ardenti sensu anima membris omnibus miscetur. — [4]) Instit. l. 7, c. 12. p. 476 seqq. Anima nihil concreti, nihil terreni ponderis habet, tenuis, et tactum visumque fugiens. — [5]) De opif. Dei, c. 17. Non enim post partum insinuatur in corpus, sed post conceptum protinus, cum foetum in utero necessitas divina formavit; quia adeo vivit intra viscera genitricis, ut et incremento augeatur et crebris pulsibus gestiat emicare. — [6]) Ib. c. 19. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque; de animis anima non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. — [7]) Ib. c. 19. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet. — [8]) Instit. l. 7, c. 12. p. 478. Non est idem mens et anima, aliud est enim, quo vivimus, aliud, quo cogitamus. — [9]) De opif. Dei, c. 18.

herrschende Theil der Seele, hat ihren Sitz im Haupte[1]), zieht sich aber, wenn sie etwas denkt oder überlegt, gleichsam in die Brust herab[2]). Die Vernunft ist es, welche durch die Sinne wahrnimmt[3]); diese sind gewissermaßen die Fenster, durch welche die Aussenwelt ihr sichtbar ist[4]), und die Sinne sind nur dadurch das, was sie sind, daß die vernünftige Seele durch sie gleichsam ergossen ist[5]). Die Vernunft ist nie unthätig, selbst im Schlafe dauert ihre Thätigkeit fort[6]). Daher vermag zwar der Körper nichts ohne die Seele, wohl aber vermag diese ohne den Körper Vieles und Großes zu bewerkstelligen[7]). So ist also die Seele durchaus nicht die bloße Harmonie des Leibes[8]), sondern Etwas Gott Aehnliches[9]), ja in gewissem Sinne sogar selbst Etwas Göttliches[10]). —

Es ist nicht zu verkennen, daß diese Seelenlehre des Laktantius zwar im Ganzen den christlichen Standpunkt festhält; aber doch von den stoischen Begriffen und Formen sich nicht gänzlich loszureißen vermag. Wenn die Seele als eine feurige Natur bezeichnet wird, die mit ihrer Lebenswärme den ganzen Körper durchdringt, so ist dieses offenbar ein Lehrsatz, der nur aus dem Stoicismus herübergenommen ist, und so als ein Moment der empiristisch-realistischen Lehre sich darstellt. Aber freilich bewährt sich derselbe bei Laktantius höchst unschädlich, denn sein eigenthümlicher, dem Materialismus sich zuneigender Charakter ist durch die anderweitigen psychologischen Bestimmungen, wie wir sie oben aufgeführt haben, in der Weise abgeschwächt, daß er am Ende fast gänzlich verschwindet. Wenn es daher im Allgemeinen nicht zu billigen ist, daß Laktantius in Bezug auf die Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele einen Begriff aus dem Stoicismus aufnahm, der besser hinweggeblieben wäre, so kann daraus doch kein Beweisgrund gegen die Wahrheit seiner Auffassungweise der menschlichen Seele entnommen werden. —

§. 91.

In ähnlicher Weise verhält es sich nach entgegengesetzter Seite hin mit der Lehre, die er in Bezug auf das Wechselverhältniß zwischen Leib und Seele aufstellt. Laktantius geht in dieser Beziehung zwar von dem Grundsatz aus, daß dem Körper durch die Seele, und nur durch diese Leben, Sinn

---

1) De opif. Dei c. 8, p. 102. c. 16, p. 120 seqq. — 2) Ib. c. 16. p. 121. — 3) Ib. c. 8, c. 9. p. 104 seqq. — 4) Ib. c. 9, p. 105. — 5) Ib. c. 9. p. 105. Visus oculorum intentione animi constat. — 6) Ib. c. 16. p. 121. — 7) Instit. l. 7, c. 11. p. 476. Corpus sine anima nihil potest, animus vero potest multa et magna sine corpore. — 8) De opif, Dei c. 16, p. 122. — 9) Ib. c. 17. Anima est nescio quid deo simile. — 10) Ib. c. 8. p. 102. Prope divina est mens. — De ira Dei c. 7.

und Bewegung zugetheilt werde[1]): allein es schließt sich an diese Bestimmung sogleich eine andere an, welche dahin geht, daß Seele und Leib nicht blos der Substanz und dem Wesen nach von einander verschieden seien, sondern auch von Natur aus in einem solchen Gegensatze zu einander stehen, daß sie sich gegenseitig bekämpfen[2]), und daher, falls die Seele Sieger bleibe, die ewige Belohnung, wenn aber der Leib über die Seele die Herrschaft bekomme, die ewige Bestrafung des Menschen warte[3]). Es hängt diese Annahme mit den höchsten Obersätzen seiner Lehre zusammen. Wir haben gehört, daß Laktantius die irdische Elementarwelt der Herrschaft des Teufels überantwortete, und da der Leib aus der Erde entnommen ist, so muß also auch dieser nicht blos vom Teufel stammen, sondern auch ebendeshalb in Widerstreit stehen mit der aus dem Himmel, folglich von Gott stammenden Seele, deren Aufgabe nun wesentlich dahin gehen muß, dasjenige, was als vom Teufel stammend ihr an und für sich unterworfen ist, auch in dieser Unterwürfigkeit zu erhalten[4]). Offenbar spielt diese Anschauungsweise ebenso in das Gebiet des idealistischen Dualismus seiner Zeit hinüber, wie seine Lehre von der feurigen Natur der Seele einen Anklang an das empiristisch-realistische Princip der Stoiker involvirt. Und so verbindet Laktantius hier in seiner psychologischen Lehre unmittelbar zwei Grundsätze miteinander, die aus zwei einander geradezu entgegengesetzten Systemen entnommen sind. Daher behauptet Laktantius in Bezug auf das Wechselverhältniß zwischen Seele und Leib weiter, daß, wie der Seele das Gute, so dem Leibe das Böse anhänge und innewohne[5]), daß der Sitz des Guten die Seele, der Sitz der Laster dagegen

[1]) Instit. l. 7, c. 12, p. 480. Praesens anima sensum suum tribuit corpori et vivere id efficit. — [2]) Ib. l. 7, c. 5. p. 459. Licet anima et corpus consociata sint, tamen contraria sunt, et impugnant invicem. — [3]) Ib. l. 2, c. 13. In ipsius autem hominis fictione Deus illarum duarum materiarum, quas inter se diximus contrarias esse, ignis et aquae conclusit perfecitque rationem. Ex rebus igitur diversis ac repugnantibus homo factus est, sicut ipse mundus ex luce ac tenebris, ex vita et morte, quae duo inter se pugnare in homine praecepit, ut si anima superaverit, quae ex deo oritur, sit immortalis, et in perpetua luce versetur; si autem corpus vicerit animam ditionique suae subjecerit, sit in tenebris sempiternis et in morte. l. 7, c. 4. p. 454. c. 5, p. 458. — [4]) Ib. l, 2, c. 13. p. 125 seqq. In hac igitur societate coeli atque terrae, quorum effigies in homine expressa est, superiorem partem tenent ea, quae Dei sunt, anima scilicet, quae dominium corporis habet, inferiorem autem ea, quae sunt diaboli, corpus utique: quod quia terrenum est, animae debet esse subjectum, sicut terra coelo. Utriusque officia sunt, ut hoc, quod est ex coelo et deo, imperet, illud vero quod ex terra est et diabolo, serviat. — [5]) De ira Dei c. 15. Sic et nos ex duobus aeque repugnantibus compacti sumus, anima et corpore, quorum

das Fleisch sei[1]), daß die Güter der Seele Uebel seien für den Körper, und umgekehrt[2]), und daß endlich der Leib allein als die Schuld aller Unwissenheit der Seele betrachtet werden müsse[3]). Nach solchen Prämissen ist es leicht erklärlich, wenn Laktantius auch die Einheit des menschlichen Wesens nicht mehr gehörig festzuhalten wußte, und wenn wir daher auch bei ihm dem verfänglichen Satze begegnen, daß eigentlich nur die Seele der wahre Mensch sei[4]), der Körper dagegen nur als das Gefäß bezeichnet werden könne, in welchem die Seele, dieser wahre Mensch sich befinde, und durch welches dieselbe enthalten und zusammengehalten werde[5]).

Und doch bringt durch diese irrigen Vorstellungen wiederum das christliche Bewußtsein des Laktantius hindurch, und paralysirt ihren Einfluß auf die Richtung seines Denkens. Vermöge seiner Lehre von dem Verhältnisse zwischen Leib und Seele hätte er eigentlich, wenn auch nicht aus dem gleichen Motiv, die Ansicht der Stoiker theilen müssen, daß nämlich der Mensch gehalten sei, alle Affekte, wenigstens soweit sie in das Gebiet des Sinnlichen hinüberspielen, in sich zu ertödten und auszurotten. Allein Laktantius ist weit hievon entfernt. Die Lehre der Stoiker erscheint ihm in dieser Beziehung als unvernünftig und unmöglich zugleich; nur ein Wahnsinniger könnte den Versuch machen, dieselbe praktisch auszuführen, weil sie ein Selbstmord an der eigenen Seele wäre[6]). Der Mensch müsse seine Affekte zum Guten gebrauchen, nicht aber sie gänzlich auszurotten suchen[7]). Und so kommt es, daß Laktantius ungeachtet seiner irrigen Lehrsätze in Bezug auf

---

alterum coelo ascribitur, quia tenue est et intractabile, alterum terrae, quia comprehensibile est. Ergo alteri bonum adhaeret, alteri malum, alteri lux, vita, justitia; alteri tenebrae, mors, injustitia. — 1) Ib. c. 19. Quoniam homo compactus est e duobus, animo et corpore, in altero virtutes, in altero vitia continentur, et impugnant se invicem. — 2) Instit. l. 7, c. 5, p. 460. Animi bona mala sunt corporis, i. e. opum fuga, voluptatum interdictio, doloris mortisque contemtus. Item corporis bona, mala sunt animi, h. e. cupiditas et libido, quibus et opes appetuntur, et suavitates variarum voluptatum, quibus enervatus animus extinguitur. — De ira Dei c. 19. — 3) Instit. l. 3, c. 6. Scientia in nobis ab animo est, qui oritur e coelo, ignoratio a corpore, quod est e terra. — 4) Ib. l. 5, c. 22. p. 354. In animo solo est homo. — 5) Ib. l. 2, c. 13. p. 126. Est enim quasi vasculum (corpus), quo tanquam domicilio temporali spiritus hic coelestis utatur. l. 7, c. 12. p. 477 seqq. — De opif. Dei c. 15, c. 19. Nam corpusculum hoc, quo induti sumus, hominis receptaculum est. Nam ipse homo neque tangi, neque aspici, neque comprehendi potest, quia latet intra hoc, quod videtur. — 6) Instit. l. 6, c. 14. 15. p. 403 seqq. c. 17. p. 412. Qui hanc immobilitatem animi asserunt, privare animum vita volunt; quia vita actuosa est, mors quieta. — 7) Ib. l. 6, c. 17, c. 19.

das Verhältniß zwischen Seele und Leib zuletzt dennoch den Grund des Bösen nicht in die Leiblichkeit, sondern in den freien Willen des Menschen setzt[1]). Das Böse gilt ihm in so fern nicht als Etwas dem Menschen Angebornes; es besteht nur darin, daß wir unsere Affekte übel gebrauchen, und sie nicht dem Guten unterordnen, wozu wir doch nicht blos das Vermögen besitzen, sondern auch verpflichtet sind[2]). Es ist somit klar, daß auch jenes Moment der vorliegenden Lehre, in welchem Laktantius dem idealistischen Dualismus seiner Zeit vielleicht eine zu große Concession macht, für das Ganze seines anthropologischen Systems sich bei weitem nicht so gefährlich erweist, als man auf den ersten Anblick befürchten möchte. —

§. 92.

Mehr mit sich selbst übereinstimmend zeigt sich Laktantius in seiner Lehre von dem höchsten Gute des Menschen, und von der Tugend und Weisheit. Sein höchstes Gut kann der Mensch nach Laktantius nicht gemein haben mit den übrigen lebenden Wesen[3]), ja noch mehr, es muß auch von der Art sein, daß es nur der Seele eigenthümlich ist, und nicht auch dem Leibe eignet[4]). Ebenso darf es nicht erhöht und nicht vermindert werden können, weil es ja in diesem Falle gerade aufhören würde, das höchste Gut zu sein[5]). Und diese Eigenschaft kommt ihm wiederum nur unter der Bedingung zu, daß es ewig ist[6]). Es muß endlich mit Erkenntniß und Tugend so unzertrennlich verbunden sein, daß es ohne diese gar nicht erreichbar wäre[7]). Daß nun auf diese Voraussetzungen hin dieses höchste Gut nicht im Vergnügen bestehen könne, bedarf keines weitern Beweises. Aber ebensowenig kann es auch in der Tugend, sofern diese an und für sich und ohne weitere Beziehung gefaßt wird, gelegen sein. Denn die Tugend bewährt sich einerseits wesentlich in schwerer That und in Ertragung von Mühsalen und Leiden[8]), weshalb sie schon vermöge dieses ihres Wesens die Glückseligkeit ausschließt, und andererseits stellt dieselbe an den Menschen die Forderung, für sie sogar in den Tod zu gehen und so die Glückseligkeit selbst aufzugeben,

---

1) Ib. l. 4, c. 25. p. 279. Non necessitatis est peccare, sed propositi ac voluntatis. — 2) Ib. l. 6, c. 16. 17. — 3) Ib. l. 3, c. 8. p. 157. Oportet summum summi animalis bonum in eo constitui, quod commune cum caeteris animalibus esse non possit. c. 9. — 4) Ib. l. 3, c. 9. p. 162. Ut sit solius animae, nec communicari possit cum corpore. l. 6, c. 17. p. 411. — 5) Ib. l. 3, c. 11. p. 167. — 6) Ib. l. 3, c. 8. p. 158. Summum autem bonum non potest efficere quemquam beatum, nisi semper fuerit in ipsius potestate. — 7) Ib. l. 3, c. 9. p. 162. Ut non possit cuiquam sine scientia et virtute contingere. c. 11. p. 167. — 8) Ib. l. 3, c. 29. p. 215. Virtus est perferendorum malorum fortis ac invicta patientia.

die in ihr liegt[1]). Erkenntniß und Tugend können ihrem Wesen nach nur Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes, nicht aber dieses selbst sein[2]). Hieraus folgt denn nun, daß das höchste Gut des Menschen überhaupt nicht in diese Zeitlichkeit herein fallen könne: und in der That ist es der größte Irrthum der Philosophen gewesen, daß sie der gegentheiligen Ansicht gehuldigt haben[3]). Ohne ein anderes Leben, in welchem Belohnung und Bestrafung für die Thaten des gegenwärtigen Lebens nachfolgt, haben überhaupt Erkenntniß und Tugend keinen Sinn, vielmehr wären sie in dieser Hypothese geradezu Unsinn[4]), weil sie den Menschen statt glücklich, vielmehr unglücklich machen würden[5]).

Fällt also das höchste Gut des Menschen über diese Zeitlichkeit hinaus, so ist es eben kein anderes, als die Unsterblichkeit selbst[6]), und diese Unsterblichkeit ist das ewige, selige Leben in Gott[7]). — Ist dieses die allein wahre Bestimmung des höchsten Gutes des Menschen, so kann dasselbe von letzterem nur dadurch erreicht werden, daß er dasjenige vollbringt, wozu ihn Gott geschaffen hat, und er hat ihn geschaffen, damit er seinen Schöpfer erkenne und verehre und in dieser Erkenntniß und Verehrung ihm diene, d. i. gute Werke vollbringe, und dadurch die Gerechtigkeit bewahre[8]). Und da die Erkenntniß und Verehrung Gottes den Inhalt der Religion bildet, so ist folglich das höchste Gut dem Menschen blos erreichbar in der Religion und durch dieselbe[9]), wobei wohl zu bemerken ist, daß Laktantius unter Religion

---

1) Ib. l. 3, c. 12. p. 168 seqq. c. 27. p. 209 seqq. l. 7, c. 10. — 2) Ib. l. 3, c. 8. p. 160. Non enim virtus ipsa est summum bonum, sed effectrix et mater est summi boni, quoniam perveniri ad illud sine virtute non potest. c. 12. p. 171. — 3) Ib. l. 3, c. 12. p. 171 seqq. l. 6, c. 3. 6. — 4) Ib. l. 5, c. 19. p. 344. — 5) Ib. l. 6, c. 9. p. 388. — 6) Ib. l. 3, c. 12, p. 169. l. 7, c. 8. — 7) Ib. l. 3, c. 12, p. 171. l. 7, c. 5. p. 460. — 8) Ib. l. 3, c. 9, p. 163. Non ideo nascimur, ut ea, quae facta sunt, videamus, sed ut ipsum factorem rerum omnium contemplemur, i. e. mente cernamus. Quare si quis hominem, qui vere sapiat, interroget, cujus rei gratia natus sit, respondebit intrepidus ac paratus, colendi se Dei gratia natum, qui nos ideo generavit, ut ei serviamus. Servire autem Deo nihil aliud est, quam bonis operibus tueri et conservare justitiam. c. 28. l. 6. c. 1, l. 7. c. 5. c. 6, p. 464. Idcirco mundus factus est, ut nascamur, ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri deum: ideo agnoscimus, ut colamus, ideo colimus, ut immortalitatem pro mercede capiamus: ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes angelis effecti, summo patri ac domino in perpetuum serviamus, et simus aeternum deo regnum. — De ira Dei. c. 14. — 9) Instit. l. 3, c. 10, p. 164. Summum igitur hominis bonum in sola religione est; nam caetera, etiam quae putantur homini propria, in caeteris quoque animalibus reperiuntur.

immer Religion im Gegensatze zur heidnischen Philosophie versteht. Darum unterscheidet sich denn auch der Mensch gerade dadurch am wesentlichsten von dem Thiere, daß er ein religiöses Wesen ist, also Gott erkennen und verehren kann[1]), und ist die religiöse Pietät gegen Gott seine höchste Weisheit, seine höchste Tugend und der Mittelpunkt all seines Wirkens und Handelns[2]). Alle übrigen Tugenden bilden gleichsam nur die Peripherie jener Haupttugend der Religion, die die Seele aller übrigen ist[3]). Wie also die Tugend, als der standhafte und unerschütterliche Wille desjenigen, was Gott will, gegenüber allen Schwierigkeiten und Mühsalen[4]), nur der Unsterblichkeit wegen anzustreben ist[5]), so ist auch keine wahre Tugend möglich ohne die wahre Religion[6]), was in gleicher Weise und aus dem nämlichen Grunde auch von der wahren Weisheit gilt[7]), weshalb der Mensch Religion und Weisheit immer zugleich und keines ohne das andere anstreben soll[8]). Die wahre religiöse Verehrung Gottes aber besteht darin, daß der Mensch als reines Opfer sich selbst Gott darbringe und dieses Opfer in Lob und Dank gegen Gott ausspreche[9]). Darin liegt der Kern des Guten und der höchste Begriff der Tugend. Das Böse bildet den Gegensatz hievon. Allein dieses Böse ist für die Tugend selbst in gewissem Grade nothwendig, sofern diese nur im Kampfe gegen das Böse sich bewähren, offenbaren und zur Vollkommenheit gelangen, sowie endlich nur durch den Kontrast mit dem Bösen in ihrer ganzen Schönheit hervortreten kann, — Grund genug für Gott, daß er es zuließ[10]).

---

1) Instit. l. 3, c. 10, p. 164 seqq. Soli homini datum est, intelligere divina. l. 7, c. 9, p. 471. Religio est paene sola, quae hominem discernit a mutis. — De ira Dei. c. 7, p. 143. — 2) Instit. l. 5. c. 23, p. 355. Pietas summa virtus est. l. 6, c. 9, p. 388. In dei agnitione et cultu rerum summa versatur: in hoc est spes omnis ac salus hominis: hic est sapientiae gradus primus, ut sciamus, quis sit nobis verus pater, eumque solum pietate debita prosequamur, huic pareamus, huic devotissime serviamus; in eo promerendo actus omnis et cura et opera collocetur. c. 17, p. 410. — 3) Vgl. Instit. l. 6, c. 5. c. 9. — 4) Instit. l. 6, c. 17, p. 413. Haec est vera virtus, haec vera constantia, in hoc tuenda et conservanda solo, ut nullus nos terror, nulla vis a deo possit avertere. — 5) Ib. l. 6, c. 9, p. 387. — 6) Ib. l. 6, c. 17, p. 413. — 7) Ib. l. 4, c. 2. 3. 4. — 8) Ib. l. 3, c. 11. — 9) Ib. l. 6, c. 2, p. 367. Hic verus est cultus, in quo mens colentis seipsam deo immaculatam victimam sistit. — 10) Ib. l. 3, c. 29, p. 215. — Ex quo fit, ut virtus nulla sit, si adversarius desit. l. 5, c. 7, p. 314. Si virtus est, malis ac vitiis fortiter repugnare, apparet, sine malo ac vitio nullam esse virtutem ..... Deus ergo non exclusit malum, ut ratio virtutis constare posset..... virtutem aut cerni non posse, nisi habeat vitia contraria, aut non esse perfectam, nisi exerceatur adversis. l. 6, c. 15. Ubi ergo vitia non

§. 93.

An diese allgemeinen Bestimmungen schließt sich nun die Lehre des Laktantius von dem Falle des Menschen und von seiner Wiederherstellung durch Christus an. Gott hat anfänglich außer den Engeln auch noch eine unzählbare Menge von Seelen geschaffen, die er zuerst in schwache und gebrechliche Körper einschließen wollte, damit sie, zwischen das Gute und Böse in die Mitte gestellt, sich für das Gute entschieden, und so die Unsterblichkeit durch eigene Anstrengung sich verdienten[1]). Auch der erstgeschaffene Mensch wurde von Gott auf diese Linie gestellt[2]), bewährte sich jedoch nicht, und verfiel deshalb dem Tode, und mit ihm und in ihm theilte auch das ganze Menschengeschlecht dieses Schicksal[3]). Es entschwand in Folge dessen die wahre Gotteserkenntniß, die wahre Religion und die wahre Tugend von der Welt[4]). Darum erschien in der Fülle der Zeiten der Sohn Gottes in der Welt und nahm die menschliche Natur an, um durch seinen Tod den Tod zu überwinden, die Menschen wieder zur Unsterblichkeit zu führen, die wahre Gotteserkenntniß und die wahre Religion allen Völkern zu verkünden und allen Menschen ein leuchtendes Beispiel der Tugend zu geben[5]). Er war wahrer Gott und wahrer Mensch[6]), und zwar in der Einheit der Person, weßhalb die Juden nicht einen bloßen Menschen, sondern ihren Gott selbst gekreuzigt haben[7]). Ohne den Glauben an diesen Christus kann Niemand zur seligen Unsterblichkeit gelangen[8]); außer seiner Kirche, in der er als ewiger Hohepriester waltet, ist kein Heil[9]). —

Wir sehen, diese Lehrsätze stimmen im Ganzen mit der christlichen Erlösungstheorie überein: allein wir vermissen in ihnen doch eine tiefere Auffassung der christlichen Erlösungstheorie. Das höhere, übernatürliche Leben der Gnade wird nicht berührt, und die ethischen Lehrsätze des Laktantius haben einen rein philosophischen Charakter. Das theologische Moment ist übergangen. Doch ist dieses dem Laktantius nicht als Fehler anzurechnen, denn seine Absicht bestand ja, wie wir schon früher erwähnt haben, blos darin, den heidnischen Philosophen gegenüber die Grundlehren des Christen-

---

sunt, nec virtuti quidem locus est..... Ita fit, ut bonum sine malo esse in hac vita non possit. — [1]) Ib. l. 7, c. 5, p. 457. — [2]) Ib. l. 7, c. 5, p. 458. — [3]) Ib. l. 2, c. 13, p. 126 seqq. — [4]) Ib. l. 5, c. 5, p. 311. — [5]) Ib. l. 4, c. 10. 11. 12. c. 26, p. 281. c. 19, p. 268. Vitam nobis acquisivit (Christus) morte superata. c. 38, p. 274. — [6]) Ib. l. 4, c. 13, p. 246. — [7]) Ib. l. 4, c. 18, p. 262 seqq. — [8]) Ib. l. 4, c. 19, p. 268. Nulla igitur spes alia consequendae immortalitatis homini datur, nisi crediderit in Christum, et illam crucem portandam patiendamque susceperit. — [9]) Ib. l. 4, c. 14, p. 250.

thums zu vertheidigen und deren eigene Lehrmeinungen zu widerlegen. Er wollte das Christenthum als die reinste und erhabenste Philosophie darstellen und dazu genügte es ihm, das rein philosophische Element im Christenthum hervorzuheben. Wenn er dabei, nach den oben erwähnten Ausdrücken zu schließen, auch eine Art Präexistenz der Seelen anzunehmen scheint, so können wir in dieser Annahme auch wiederum nur ein aus der dualistischen Seelenlehre herübergenommenes Moment erkennen, wie wir denn Laktantius schon früher auf dieser Verfahrungsweise betroffen haben. —

Hatte Laktantius das höchste Gut der Seele in die Unsterblichkeit gesetzt, so können wir erwarten, daß er die Unsterblichkeit der Seele auch wissenschaftlich zu begründen gesucht haben werde. Wir täuschen uns hierin auch nicht. Laktantius erweist die Unsterblichkeit der Seele vor Allem daraus, daß sie nicht blos das Vermögen besitzt, sondern auch von Natur aus den Drang in sich hat, Gott zu erkennen und zu lieben. Ist Gott als der Gegenstand dieser Erkenntniß und Liebe ewig, so muß nothwendig auch die Seele ewig d. i. unsterblich sein [1]). Aehnlich verhält es sich mit der Tugend; denn da auch diese vermöge ihres Wesens etwas Bleibendes und Ewiges ist, so muß dieß auch jene Seele sein, welche allein der Tugend fähig ist, nämlich die menschliche [2]). Jedoch abgesehen von dieser ewigen Dauer der Tugend weist dieselbe auch noch insoferne auf die Unsterblichkeit und ewige Dauer der Seele hin, als nicht blos der Lohn der ihr gebührt, erst nach dem Tode eintreten kann, indem der Tod, für die Tugend erlitten, gerade der höchste Akt der Tugend ist [3]), sondern auch ohne die Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele, wie bereits früher erwähnt worden, die Tugend vielmehr schädlich als nützlich, vielmehr ein Uebel, als ein Gut sein würde, weil sie dem irdischen Wohlsein nicht förderlich, sondern vielmehr entgegengesetzt und hinderlich ist [4]). Die Unsterblichkeit der Seele erweist sich endlich

---

[1]) Ib. l. 7, c. 9, p. 471. Cum autem sapientia, quae soli homini data est, nil aliud sit, quam dei notitia, apparet animam non interire, neque dissolvi, sed manere in sempiternum, quia deum, qui sempiternus est, et quaerit et diligit, ipsa cogente natura, sentiens vel unde orta sit, vel quo reversura. — [2]) Ib. l. 7, c. 10. Virtus sine ulla intermissione perpetua est, nec discedere ab ea potest, qui eam semel cepit. Nam si habeat intervallum, si aliquando ea carere possumus, redibunt protinus vitia, quae virtutem semper impugnant. Ipsa ergo virtutis perpetuitas indicat, humanum animum, si virtutem ceperit, permanere; quia et virtus perpetua est, et solus animus humanus virtutem capit. — [3]) Ib. l. 7, c. 10. Virtus nunquam nisi morte finitur, quoniam et in morte suscipienda summum ejus officium est. Ergo praemium virtutis post mortem est.... etc. — [4]) Ib. l. 7, c. 9, p. 472. Virtus quoque soli homini data magno argumento est, immortales esse animas. Quae non erit secundum naturam, si anima extin-

auch noch aus der Göttlichkeit ihres Ursprungs[1]), und aus der ewigen Dauer der Werke der Seele im Gegensatz zu denen des Körpers[2]). — Merkwürdig ist es, daß Laktantius in der Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele auf deren natürliche Beschaffenheit gar nicht reflektirt, wie er denn auch ausdrücklich sagt, daß die Unsterblichkeit nicht eine Folge der Natur der Seele, sondern nur der Lohn für die Tugend sei[3]). Muß man freilich diesen Ausspruch blos auf die selige Unsterblichkeit beschränken, weil ja Laktantius auch eine ewige Dauer der Verworfenen annimmt[4]), so ist es doch immerhin auffallend, daß das erwähnte Moment des Unsterblichkeitsbeweises bei ihm ganz außer Betracht geblieben ist. Man kann hierin wohl nur einen Nachklang seiner dem Stoicismus sich anschließenden Anschauungsweise in Bezug auf das Wesen der menschlichen Seele finden, insofern nämlich, als, wenn die Seele eine feurige Natur ist, in dieser ihrer Natur ihre Unsterblichkeit auch in keiner Weise begründet sein kann. —

§. 94.

Aber die Unsterblichkeit der Seele allein genügt dem Laktantius nicht. Ebenso entschieden hält er an der christlichen Lehre von der Auferstehung des Leibes fest, so wenig auch diese Lehre mit seiner Ansicht von dem Wesen und von dem Ursprunge des menschlichen Leibes zu harmoniren scheint. Und hier ist es, wo Laktantius zum Propheten wird, indem er die Träumereien des Chiliasmus mit allen möglichen Farben, die ihm zu Gebote stehen, ausmalt. Der Chiliasmus stammt wohl ebenso wie der häretische Dualismus aus der Wucht der Uebel, die damals über die menschliche Gesellschaft hereinbrachen. Sah man in der Welt nur Uebles und Böses vor sich, so lag der

---

guitur; huic enim praesenti vitae nocet. Nam vita ista terrena et voluptatem expetit et dolorem fugit. Si ergo virtus et prohibet iis bonis hominem, quae naturaliter appetuntur, et ad sustinenda mala impellit, quae naturaliter fugiuntur: ergo mala est virtus et inimica naturae, stultumque judicari necesse est, qui eam sequitur, quoniam se ipse laedit, et fugiendo bona praesentia, et appetendo aeque mala sine spe fructus amplioris. —
[1]) Ib. l. 7, c. 12, p. 479. Interire prorsus anima non potest, quoniam ex dei spiritu, qui aeternus est, originem ducit. — [2]) Ib. l. 7, c. 11. At vero animi opera videmus aeterna. Nam quicunque contemtui praesentium studentes, in memoriam monimenta ingeniorum factorumque magnorum reliquerunt, ii plane mentis ac virtutis suae nomen indelebile quaesierunt. Ergo si opera corporis ideo mortalia sunt, quia ipsum mortale est, sequitur ut anima ex eo immortalis appareat, quia videmus opera ejus non esse mortalia. — [3]) Ib. l. 7, c. 5. — [4]) Ib. l. 5, c. 19, p. 345. l. 7, c. 5, p. 460. c. 11.

Gedanke und die Hoffnung nahe, es werde einst eine andere Zeit kommen, wo all dieses Uebel, wovon gegenwärtig das menschliche Geschlecht bedrängt wird, aufhören und einem glücklicheren Zustande Platz machen würde. Und da Laktantius sich bereits dazu hatte bestimmen lassen, die Herrschaft über die Erde dem Teufel zu überantworten, so kann es uns nicht wundern, wenn er sich zuletzt auch noch den chiliastischen Meinungen anschloß [1]). Wir unterlassen es, seine hieher bezüglichen Schilderungen im Detail darzustellen; es genüge folgendes zu bemerken: Die Seelen werden nicht sogleich nach dem Tode des Leibes gerichtet; vielmehr werden sie alle an einem gemeinsamen Orte aufbewahrt werden, bis zur Auferstehung, nach welcher erst das Gericht erfolgen wird [2]). Es ist jedoch eine doppelte Auferstehung anzunehmen. In der ersten werden blos die Gerechten wieder aus den Gräbern hervorgehen, und dann tausend Jahre lang unter der Herrschaft Christi ein glückseliges Leben auf dieser Erde führen [3]). Nach Verlauf derselben wird der Satan auf's Neue losgelassen werden [4]); nachdem er jedoch bald von Christus besiegt sein wird, wird endlich die zweite Auferstehung erfolgen, die allgemeine Auferstehung der Guten und Bösen, worauf die Guten in die ewige Seligkeit eingehen, die Bösen dagegen, gleichfalls mit Körpern angethan, damit sie leidensfähig seien [5]), in die ewige Verdammung hinabsteigen werden [6]). —

---

[1]) Ib. l. 4, c. 12, p. 245. — [2]) Ib. l. 7, c. 21, p. 498. Nec tamen quisquam putet, animas post mortem protinus judicari. Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus judex meritorum faciat examen. Tum quorum fuerit probata justitia, ii praemium immortalitatis accipient: quorum autem peccata et scelera detecta fuerint, non resurgent, sed cum impiis in easdem tenebras recondentur, ad certa supplicia destinati. — [3]) Ib. l. 7, c. 22—24. Verum ille, cum deleverit injustitiam, judiumque maximum fecerit, ac justos, qui a principio fuerunt, ad vitam restauraverit, mille annis inter homines versabitur, eosque justissimo imperio reget. Tum qui erunt in corporibus vivi, non morientur: sed per eosdem mille annos infinitam multitudinem generabunt; et erit soboles eorum sancta, et deo cara. Qui autem ab inferis suscitabuntur, ii praeerunt viventibus velut judices. Gentes vero non extinguentur omnino: sed quaedam relinquentur in victoriam dei, ut triumphentur a justis, ac subjugentur perpetuae servituti. Sub idem tempus etiam princeps daemonum catenis vincietur... etc. — [4]) Ib. l. 7, c. 26. — [5]) Ib. l. 7, c. 20, p. 496. c. 21, Nam quia peccata in corporibus contraxerunt, rursus carne induentur, ut in corporibus piaculum solvant; et tamen non erit caro illa, quam deus homini superjecerit, huic terrenae similis: sed insolubilis ac permanens in aeternum, ut sufficere possit cruciatibus et igni sempiterno, cujus natura diversa est ab hoc nostro, quo ad vitae necessaria utimur. — [6]) Ib. l. 7, c. 26.

Soviel über das Lehrsystem des Laktantius. Gewiß, es findet sich manches Irrthümliche in demselben; aber es ist diesem durch das treue Festhalten an dem christlichen Glauben die eigentliche Schärfe genommen und es erweist sich daher auch für das Ganze unschädlicher, als man glauben sollte. Und in dieser Beziehung steht Laktantius weit über seinem Lehrer Arnobius [1]). Denn dieser hält es nicht blos für sakrilegisch, Gott als den Urheber der Welt und des Menschen zu bezeichnen, weil Alles in der Welt voll Uebel sei und der Mensch gleichsam nur deshalb da zu sein scheine, damit ein unbekanntes, böses Wesen an ihm seine Grausamkeit zeige [2]), sondern er läugnet auch, im Anschluß an diese Behauptung, geradezu die höhere Natur der Seele; bezeichnet sie als eine mittlere Natur zwischen der sinnlichen und übersinnlichen [3]), und behauptet, sie stamme, weil nicht von Gott, so von einer tief unter Gott stehenden Macht [4]). Sie ist ihm deshalb auch nicht von Natur aus unsterblich; die Unsterblichkeit kann vielmehr einzig und allein nur auf äußeren Ursachen beruhen [5]): ein Lehrsatz, dem bekanntlich auch Laktantius in gewissem Grade beigepflichtet hat. Man sieht leicht, daß diese Lehrmeinungen des Arnobius schon fast gänzlich in das Gebiet des Dualismus hinübertreten [6]). Sie sind Ueberreste seines frühern heidnischen Be-

---

[1]) Arnobius war geboren zu Sicca im proconsularischen Africa, und glänzte gegen das Ende des dritten Jahrhunderts ebendaselbst längere Zeit als Lehrer der Beredsamkeit. Seine Talente wendete er besonders dazu an, das Christenthum zu bestreiten. Allein durch ein Traumgesicht aufgefordert, Christ zu werden, bat er den Bischof von Sicca um Aufnahme in die Kirche. Um die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung zu prüfen, legte ihm der Bischof von Sicca auf, das bisher von ihm so hart angegriffene Christenthum in einer Schrift öffentlich zu vertheidigen. Arnobius that es in seiner „Apologie gegen die Heiden," und erhielt dann die Taufe. — Seine spätern Lebensschicksale sind in Dunkel gehüllt. — [2]) Arnob. Adv. gent. l. 2, 46. (Oberthür'sche Ausg.) Tantumque est longe, ut istarum auctor rerum credatur esse deus, ut in sacrilegae crimen impietatis incurrat, quisquis ab eo conceperit hominem esse prognatum, rem infelicem et miseram, qui esse se doleat, qui conditionem suam detestetur et lugeat: qui nulla alia de causa sese intelligat procreatum, quam ne materiam non haberent, per quam diffunderent se mala et essent miseri semper, quorum cruciatibus pasceretur nescio quae latens et humanitati adversa crudelitas. — [3]) Adv. gent. l. 2, 31. Medietas ergo quaedam, et anceps ambiguaque natura animarum. — [4]) Adv. gent. l. 2, 36. Discite, non esse animas regis maximi filias, nec ab eo, quemadmodum dicitur, generatas, coepisse se nosse, atque in sui nominis essentia praedicari, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore disjunctum, ejus tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium. — [5]) Adv. gent. l. 2, 14. 32. — [6]) Vgl. adv. gent. l. 1, c. 8. Quid enim,

wußtseins, welches im Anfange seiner Bekehrung, wo er seine Apologie schrieb, noch nicht in der Weise umgestaltet war, daß der Bruch mit den alten Vorurtheilen hätte vollkommen genannt werden können. — Es ist gewiß das Zeichen eines richtigen Blickes und einer tiefen Einsicht, daß Laktantius nicht die gleiche Bahn, wie sein Lehrer verfolgte, sondern einen andern Weg einschlug, auf welchem er Resultate gewann, die zwar nicht von allen Mängeln freigesprochen werden können, aber doch weit höher stehen als die seines Lehrers. —

C. Ueberwindung der erwähnten Ausschreitungen durch den christlichen Standpunkt.

Fortschritt auf dieser Linie.

a. Griechische Väter.

1. Athanasius.

§. 95.

Es ist bekannt, daß das vielbewegte Leben des hl. Athanasius sich in dem Einen Streben concentrirte, die wahre Gottheit Christi gegen die Arianer und die wahre Menschheit desselben gegen die Apollinaristen zu vertheidigen. Mitten im Strome der Häresie, welche in dem Augenblicke, wo die Kirche die Freiheit errang, wie ein Geschwür an dem Leibe derselben hervorbrach und die Grundlagen des Christenthums, die Gottheit des Erlösers und seine wahre Menschwerdung zu zerstören drohte, stand Athanasius da, wie der Fels im Meere, an welchem die Wogen der Häresie zerschollen, und das Genie, mit welchem er die erwähnten Grunddogmen des christlichen Glaubens verfocht, hat seinen Ruhm, auch in wissenschaftlicher Beziehung, unsterblich gemacht für alle Zeiten [1]). Allein obgleich sein Geist sich vorzugsweise nur

si prima materies, quae in rerum quatuor elementa digesta est, miseriarum omnium causas suis continet rationibus involutas? — [1]) Athanasius ward in Aegypten, nahe bei Alexandria geboren, ohne daß bis jetzt sein Geburtsjahr mit Bestimmtheit ausgemittelt wäre. (Wahrscheinlich zwischen 296 und 298). Durch ascetische Uebungen und gründliches Studium vorbereitet wurde er im J. 319 Diakon der alexandrinischen Kirche, und von da an war und blieb er die rechte Hand seines Bischofes Alexander. Von diesem ward er im J. 325 zum Concilium von Nicäa beigezogen, womit er den Kampf seines Lebens antrat. Im Gefühle seines nahen Todes bestimmte ihn der Bischof Alexander (326) zu seinem Nachfolger, eine Würde, welche er im Gefühle seiner Schwäche nur mit Widerstreben, aber unter lautem Beifall des Volkes und der übrigen Bischöfe übernahm.

in dem eben bezeichneten Gebiete bewegte: so mußte er dennoch auch über dasselbe hinausgreifen, wenn er die Aufgabe, welche ihm von der Vorsehung geworden war, genügend lösen wollte. Insbesonders mußte er auch den

---

Da Athanasius als Bischof seinen Kampf gegen den Arianismus fortsetzte, und die Wiederaufnahme des Arius in die Kirchengemeinschaft, selbst dem Kaiser Constantin gegenüber, verweigerte, boten die Arianer in Verbindung mit den Meletianern alle Mittel auf, um ihn zu stürzen und scheuten sich nicht, zu diesem Zwecke selbst zu infamirenden Anschuldigungen, unter andern des Mordes, der Unzucht u. dgl. ihre Zuflucht zu nehmen. Obgleich sie glänzend widerlegt wurden, brachten sie es doch durch Anwerbung falscher Zeugen dahin, daß Athanasius auf einer Synode zu Tyrus (335) verurtheilt, seiner Würde entsetzt, und nach Trier verbannt wurde. Nach dem Tode Constantins ward Athanasius zwar wieder zurückgerufen; aber bald begannen die Intriguen der Arianer wieder, und Athanasius wurde auf einer Synode zu Antiochien (341) neuerdings abgesetzt. Mit Waffengewalt von seinem Sitze vertrieben begab er sich nach Rom, wo er von Papst Julius ehrenvoll aufgenommen, und auf einer daselbst gehaltenen Synode feierlich freigesprochen wurde. Dieß geschah wiederholt auf der Synode von Sardika in Illyrien (347); und nun erst durfte Athanasius nach achtjähriger Trennung wieder zu seiner Gemeinde zurückkehren. Doch auch jetzt ließen ihm seine Verfolger keine Ruhe. Unter dem Vorwande, daß Athanasius bei der Empörung des Magnentius gegen den Kaiser Constantius auf Seite des erstern sich gestellt hätte, (wiewohl das Gegentheil der Fall war), brachten sie den Kaiser gegen ihn auf, und dieser, dadurch wüthend gemacht, beschloß das Verderben des Athanasius. Durch einen schamlosen Terrorismus brachte er es dahin, daß mehrere Bischöfe der Synode von Mailand (355) den Athanasius verdammten. Mit Waffengewalt ließ er dann die Kirche, in welcher Athanasius mit seiner Gemeinde versammelt war, erstürmen. Nur durch ein Wunder entkam Athanasius, und flüchtete sich in die Wüste. Nach dem Tode des Constantius (362), als Julian der Abtrünnige den Thron bestieg, durfte er wieder zurückkehren; da aber Athanasius dem Plane Julians, die Christen unter sich zu entzweien, vielmehr hinderlich, als förderlich war, so mußte er neuerdings in die Verbannung wandern. Doch Julian starb bald (363), und an seinem Nachfolger Jovinian erhielt Athanasius endlich einen freundlichen Beschützer. Leider lebte dieser Kaiser nur bis zum Jahre 364, und da nach ihm der Arianer Valens den Thron bestieg, so wurde Athanasius von diesem zum fünften Male von seinem Sitze vertrieben. Bald jedoch rief ihn Valens wieder zurück, und nun erhielt endlich der treue Streiter des Herrn in den letzten Jahren seines Lebens einige äußere Ruhe, welche er redlich im Dienste des Herrn verwendete. Siegreich über alle seine Feinde, sah er noch vor seinem Tode den Arianismus hinwelken. Er starb i. J. 373. — (Vgl. Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit rc. Mainz 1827.) —

psychologischen Fragen sich zuwenden; denn abgesehen von allem Uebrigen konnte ihm ja eine Vertheidigung der christlichen Incarnationslehre nur gelingen auf der Grundlage einer Psychologie, deren Grundsätze ebenfalls den christlichen Charakter in sich trugen. Hätte er das Wesen des Menschen nicht vollkommen im christlichen Sinne erfaßt, so hätte auch seine Lehre vom Gottmenschen nicht christlich sein können. Aber wie in dem Einen so hat Athanasius auch in dem Andern das Wahre getroffen. Wir begegnen daher bei ihm zwar keiner vollständig ausgearbeiteten Anthropologie, — diese lag nicht in seiner Aufgabe und war durch das Bedürfniß der Zeit nicht gefordert, — aber doch einzelnen psychologischen Lehren, welche vollkommen in der wahren christlichen Mitte stehen zwischen jenen beiden Extremen, zu denen seine nächsten Vorgänger mehr oder minder sich hingeneigt hatten.

So sehr Athanasius bezüglich der Wahrheiten der christlichen Lehre überall auf den Glauben dringt, in welchem sie getreu und ohne Rückhalt von Gott angenommen werden müssen, so versäumt er dennoch nicht, auch die Vernunftbeweise aufzuführen, welche für die Wahrheit der christlichen Offenbarungslehren sprechen. Ueberall sucht er die Vernunftgemäßheit der christlichen Wahrheit nachzuweisen, um den Irrthum der Heiden zu beschämen, welche das Christenthum für eine Thorheit hielten. Das Christenthum war dem heidnischen Polytheismus vor Allem mit der großen Lehre von der Einheit Gottes gegenübergetreten, — eine ungeheure Zumuthung, welche dem damaligen heidnischen Bewußtsein gemacht wurde, welches in den Irrthümern des Polytheismus gänzlich befangen war. Athanasius suchte deshalb den Heiden gegenüber darzuthun, wie höchst vernunftgemäß die Lehre des Christenthums von der Einheit Gottes sei. Er beruft sich in dieser Richtung vor Allem auf die durchgreifende Ordnung und Harmonie, welche in der geschöpflichen Welt waltet, eine Ordnung, die um so bewunderswürdiger ist, als die Welt aus den verschiedensten und entgegengesetztesten Bestandtheilen besteht. Ueberall nun, wo Ordnung waltet, da ist nothwendig ein Ordner vorausgesetzt, welcher jene in's Werk gesetzt hat. Somit muß dieß auch bezüglich der allgemeinen Weltordnung Geltung haben. Ueber der Welt muß folglich ein höchster Ordner walten. Und dieser Ordner kann aus dem Grunde nur Einer sein, weil eine einheitliche Ordnung, wie wir sie in der Welt wahrnehmen, nicht denkbar ist ohne Voraussetzung Eines Ordners. Wo eine Mehrheit von Ordnern da ist, da kann nur Verwirrung erfolgen. Dieser Eine Ordner ist der Eine Gott [1]). Wie wir von dem einheitlichen organischen Ineinandergreifen der verschiedenen Theile unseres Leibes auf eine Seele schließen müssen, welche das Princip dieser organischen Einheit und einheitlichen Lebendigkeit in unserm Leibe ist, so nöthigt uns die

---

[1]) Athanasius: Contr. gent. p. 38 seqq. (Cölner Ausg. 1686.)

Vernunft auch, von der Einheit der Welt auf den Einen Gott zu schließen[1]). Nicht als ob nicht mehrere Welten möglich wären; — vielmehr kann der Eine Gott viele und verschiedene schaffen: aber die Einheit dieser geschaffenen Welt erweist die Einheit Gottes[2]). Mehrere Götter sind keine Götter. Der Polytheismus ist Atheismus[3]). —

Diese Beweisführung erscheint dem Athanasius so einleuchtend, daß er sie selbst für die in die Bande der Sinnlichkeit verstrickte Vernunft der Heiden für hinreichend hält. Freilich ist dieser Beweis nur ein Hilfsmittel für sinnliche Menschen; derjenige, welcher seine Seele über die sinnlichen Lüste und über die daraus fließenden sinnlichen Bilder der Einbildungskraft erhebt, und sein Inneres von der Sünde und von aller Anhänglichkeit an diese reinigt: der wird solche Beweise nicht nöthig haben, er wird in seinem Innern gleichsam wie in einem Spiegel das Bild des göttlichen Wortes widerstrahlen sehen; — denn nach dem Bilde Gottes ist der Mensch geschaffen[4]). In dieser Beziehung bedürfen wir zur Erkenntniß des Einen Gottes nur unser selbst, unserer eigenen Seele, unserer eigenen Vernunft[5]). Aus diesem Grunde ist die Läugnung Gottes stets gefolgt von der Läugnung der Seele. Als die Heiden den Einen Gott läugneten, läugneten sie auch die Seele[6]). Das Gleiche gilt umgekehrt. —

Dieser Eine Gott nun ist unendlich vollkommen, und kann mit keinem Gedanken der menschlichen Vernunft umfaßt werden. Er ist unbegreiflich und unerforschlich[7]). Nur aus seinen Werken vermögen wir ihn einigermaßen zu erkennen, und zwar erkennen wir hier mehr, was er nicht ist, als was er ist[8]). Er ist unkörperlich, unvergänglich, unveränderlich, unbedürftig[9]). Er ist der Gute, ja mehr als der Gute[10]). Er überragt das Sein selbst[11]). Er ist einfach und untheilbar[12]), und folglich ist es die größte Thorheit, welche der menschliche Verstand je sich zu Schulden kommen lassen konnte, ihn mit der geschöpflichen Welt, oder gar mit einzelnen Theilen derselben zu vermengen, weil er dadurch in seinem Wesen ebenfalls in Theile zerspalten wird, womit doch offenbar alle übrigen wesentlichen Eigenschaften Gottes verloren gehen müssen[13]). Nur der Gott des Christenthums ist der wahre Gott; die Götter der Heiden sind Phantome, welche die verdorbene Phantasie der Menschen bildete[14]).

---

1) Ib. p. 41. — 2) Ib. p. 43. — 3) Ib. p. 41. ἡ πολυθεοτης ἀθεοτης. — 4) Ib. p. 37. *Ὁθεν και ὁτε παντα τον ἐπιχυθεντα ῥυπον της ἁμαρτιας ἀφ' ἑαυτης ἀποτιθεται (ἡ ψυχη), και μονον το κατ' εἰκονα καθαρον φυλαττει, εἰκοτως, διαλαμπρυνθεντος τουτου, ὡς ἐν κατοπτρῳ θεωρει την εἰκονα του Πατρος τον λογον, και ἐν αὐτῳ τον Πατερα, οὑ και ἐστιν εἰκων ὁ Σωτηρ, λογιζεται.* — 5) Ib. p. 32. — 6) Ib. p. 33. — 7) Ib. p. 3. — 8) Ib. p. 37 seqq. — 9) Ib. p. 24. — 10) Ib. p. 3. — 11) L. c. — 12) Ib. p. 30. — 13) Ib. p. 28 seqq. — 14) Ib. p. 3 seqq.

Wenn nun aber die in der geschöpflichen Welt erscheinende Ordnung und Harmonie auf einen über der Welt stehenden Gott uns hinüber schließen läßt: so gibt sie uns auch noch einen andern Gedanken an die Hand, welcher nicht zu übersehen ist. Sie zeigt uns nämlich, daß in Gott auch eine Vernunft sei, und daß gerade aus dieser göttlichen Vernunft jene Ordnung und Harmonie der geschöpflichen Welt entsprungen sein müsse[1]). Die göttliche Offenbarung nun hat uns Kunde gegeben von dieser göttlichen Vernunft, von diesem göttlichen Logos. Der göttliche Logos ist nemlich nicht Etwas Unpersönliches, nicht die bloße Einheit der in den geschöpflichen Dingen sich offenbarenden Ideen (der *λογος σπερματικος* der Stoiker), sondern er ist vielmehr die persönliche Weisheit Gottes, welche ewig in und bei ihm war[2]). Der göttliche Logos ist Eines Wesens mit dem Vater (*ὁμοουσιος*); er ist nicht geschaffen, sondern erzeugt[3]); es gab keine Zeit, wo er nicht war (*οὐκ ἠν, ὁτε οὐκ ἠν*[4]). Wenn die Arianer sagen, Gott könne mit der geschöpflichen Welt nicht unmittelbar, sondern nur durch ein Mittelwesen in Beziehung stehen, so ist dieses schon aus dem Grunde absurd, weil in diesem Falle die Vermittlung in's Unendliche gehen müßte, indem das vermittelnde Wesen selbst wiederum einer Vermittlung bedürfte, und so fort in's Endlose[5]). Nicht durch ein Geschöpf können wir mit Gott verbunden werden, denn jedes Geschöpf bedarf selbst Gottes, daß er es mit sich verbinde[6]). Der Sohn Gottes ist somit kein Geschöpf, sondern er ist eine göttliche Hypostase, gleichwesentlich mit dem Vater, und ungetrennt von ihm. Die Fülle von positiven und speculativen Beweisgründen, mit welchen Athanasius diesen obersten Lehrsatz des Christenthums zu begründen sucht, und der eminente Scharfsinn, welcher aus dieser seiner Beweisführung hervorleuchtet, kann nur Staunen und Bewunderung erregen[7]). — Und was vom Sohne gilt, das gilt nach Athanasius auch vom heiligen Geiste. Der Geist ist die dritte Person in der Gottheit. Er ist kein Geschöpf[8]); denn wäre er nur eines der Geschöpfe, so würden wir durch seine Wirkung nicht mit Gott verbunden sein. Da er uns durch seine Gnade zu Göttern macht, so ist er ohne

---

[1]) Ib. p. 44. — [2]) Ib. p. 44 seqq. — [3]) Or. II. contr. Arian. p. 314. *υἱος ἀληθινος φυσει γνησιος ἐστι του πατρος, ἰδιος της οὐσιας αὐτου, σοφια μονογενης, και λογος ἀληθινος, και μονος του Θεου οὑτος ἐστιν, οὐκ ἐστι κτισμα, οὐτε ποιημα, ἀλλ' ἰδιον της του πατρος οὐσιας γεννημα· διο Θεος ἐστιν ἀληθινος, ἀληθινου πατρος ὁμοουσιος ὑπαρχων, τα δ'αλλα, οἱς εἰπεν, ἐγω εἰπα· θεοι ἐστε, μονον μετοχῃ του λογου δια του πνευματος ταυτην ἐχουσιν την χαριν παρα του πατρος.* — [4]) Ib. p. 314 seqq. — [5]) Or. III. c. Ar. p. 397. — [6]) Ib. p. 439. — [7]) Das Vortrefflichste in dieser Richtung sind seine vier Reden gegen die Arianer. — [8]) Vgl. Ep. I. ad Serap. „Spir. sanct. non esse creaturam" p. 173 seqq. —

Zweifel Gott[1]). Und als solcher ist er gleichwesentlich mit dem Vater und dem Sohne. Es sind drei Personen in der Gottheit, und diese drei sind dem Wesen nach Eins. Ein unbegreifliches, aber erhabenes Geheimniß! —

Nach solchen Vorgängen dürfen wir es wohl als Etwas selbstverständliches betrachten, wenn Athanasius die Schöpfungsidee in voller Reinheit festhält. Würde Gott, um nach Außen thätig sein zu können, einer präexistirenden Materie bedürfen, so wäre dieses offenbar das Zeichen einer Schwäche oder Ohnmacht, die wir Gott als dem vollkommensten Wesen keineswegs zuschreiben dürfen. Die Welt ist vielmehr von Gott aus Nichts geschaffen worden[2]). Somit ist Alles ohne Ausnahme aus der schöpferischen Kraft Gottes hervorgegangen, und daraus folgt, daß Alles in der Welt gut sei. Denn Gott als der Gute kann nur Gutes schaffen. Das Böse ist demnach kein Sein, keine Substanz; es ist von Gott nicht geschaffen, und kann seinen Grund nur in den geschöpflichen Wesen selbst haben[3]). Das Motiv der Weltschöpfung war die Güte Gottes, in welcher er geschöpflichen Wesen offenbar werden wollte[4]). Derjenige aber, durch welchen er die Welt schuf, ist der göttliche Logos. Dieser ist zunächst der Demiurg[5]). Er hat die Welt nach ihren Elementen aus dem Nichts hervorgerufen, und diese Elemente zu jener ordnungsmäßigen Einheit und Harmonie verbunden, welche wir gegenwärtig in der Welt wahrnehmen. Er durchbringt deshalb alle Dinge, hält sie zusammen, und regiert sie[6]). So ist er zugleich der Offenbarer Gottes im Bereiche der geschöpflichen Welt. Er ist es zunächst, welcher als *λογος* in der Welt sich kund gibt, und durch sich offenbart er dann den Vater. So kommt es, daß wir den Vater nur erkennen können durch seinen Logos, welcher uns der Mittler ist, um uns zu Gott zu führen. Wenn es daher unbestreitbar ist, daß wir Gott aus seinen Werken zu erkennen vermögen: so liegt der tiefere Grund hiefür gerade darin, daß der Logos in diesen Werken Gottes sich uns offenbart[7]). Der Zweck der Schöpfung ist hiemit von selbst gegeben. Gerade zu dem Zwecke ward die Welt geschaffen, damit wir durch sie zur Erkenntniß Gottes, und dadurch zur Glückseligkeit gelangten. Der Zweck der Welt ordnet sich somit der Bestimmung des Menschen unter[8]). Der Mensch ist das Haupt der sichtbaren Schöpfung. In seiner Vernunft trägt er das Bild des göttlichen Logos, und durch die Gnade des heiligen Geistes ist er innerlich mit dem Logos verbunden[9]). — Wir wollen nun sehen, wie sich auf der Grundlage dieser Principien die psychologische Lehre des Athanasius gestaltete. —

---

[1]) Ib. p. 198. seqq. — [2]) De incarn. verb. p. 54 seqq. — [3]) Contr. gent. p. 5 seqq. — [4]) Ib. p. 45. — De incarn. Verb. p. 56. — [5]) De incarn. Verb. p. 55 seqq. — [6]) Contr. gent. p. 45 seqq. — [7]) C. Arian. Or. II. p. 318. — C. gent. p. 37 seqq. 42. 48 seqq. — [8]) C. gent. p. 3. — [9]) De incarn. verb. p. 63 seqq. — Ep. I. ad Serap. p. 200.

§. 96.

Die Seele des Menschen ist nach Athanasius eine von dem Körper wesentlich verschiedene, und darum unkörperliche und geistige Substanz[1]). Athanasius unterläßt nicht, diesen Fundamentalsatz seiner psychologischen Lehre speculativ zu begründen. Die unvernünftigen Thiere hängen nur an demjenigen, was gegenwärtig ihren Sinnen vorschwebt, und vermögen darüber weder hinauszugehen, noch sich davon selbst Rechenschaft zu geben. Der Mensch dagegen denkt nicht blos vieles Andere, was seine Sinne gegenwärtig nicht afficirt, sondern er urtheilt auch über das in der Erfahrung Wahrgenommene und bestimmt, welcher Gegenstand dem andern vorzuziehen sei. Die Funktion des Auges besteht blos darin, daß es den Gegenstand sehe, bei des Ohres, daß es höre u. s. w.; über das Gehörte und Gesehene aber zu urtheilen, oder zu bestimmen, was zu sehen oder was zu hören sei, ist ist nicht mehr Sache des Sinnes. Es muß folglich in uns ein eigenes Princip vorausgesetzt werden, dem diese Funktion eignet, und das ist eben die vernünftige Seele[2]). Außerdem denkt der Mensch nicht blos solches, was irgendwie seine Sinne afficiren kann, sondern sein Denken vermag auch zu solchen Gegenständen und in solche Gebiete sich zu erheben, die der unmittelbaren Erfahrung ferne liegen. Ja er denkt und liebt nicht blos Vergängliches und Sterbliches, sondern auch Unvergängliches und Unsterbliches.

---

[1]) De incarn. Chr. p. 626. — De salut. adv. Chr. p. 634. — [2]) Contra gent. p. 33. *ἐπειτα δε τουτο προς ἀποδειξιν, οὐ το τυχον ἀν εἰη, ἐκ οὐ μονον τον ἀνθρωπον τα ἐξωθεν ἑαυτου λογιζεσθαι και ἐνθυμεισθαι τα μη παροντα, και παλιν ἐπιλογιζεσθαι και κρισει το κρειττον των λογισμων αἱρεισθαι. τα μεν γαρ ἀλογα, μονα τα παροντα βλεπει, και προς μονα τα ἐν ὀφθαλμοις ὁρμᾳ, κἀν μετα ταυτα την βλαβην ἐχῃ· ὁ δε ἀνθρωπος οὐ προς τα βλεπομενα ὁρμᾳ, ἀλλα τῳ λογισμῳ τα δι' ὀφθαλμων ὁρωμενα κρινει. πολλακις γουν ὁρμησας, κεκρατηκε τῳ λογισμῳ· και λογισαμενος, παλιν ἐπελογισατο· και αἰσθανεται ἑκαστος, εἰ της ἀληθειας γενοιτο φιλος, ὁτι ἀλλος παρα τας σωματικας αἰσθησεις ἐστιν ὁ των ἀνθρωπων νους. δια τουτο γουν ὡς ἀλλος ὠν, αὐτων των αἰσθησεων γινεται κριτης· και ὡν ἐκεινα ἀντιλαμβανονται, ταυτα οὑτος διακρινει και ἀναμιμνησκαι, και δεικνυσιν αὐταις το κρειττον. ὀφθαλμου μεν γαρ ἐστι μονον το ὁρᾳν, και ὠτων το ἀκουειν, και στοματος γευεσθαι, και ῥινος ὀδμων ἀντιλαμβανεσθαι, και χειρων το ἁπτεσθαι· ἀλλα ὡν δει ὁρᾳν και ἀκουειν, και ὡν ἁπτεσθαι δει, και γευεσθαι, και ὀδμασθαι, οὐκετι των αἰσθησεων ἐστιν, ἀλλα και ψυχης και του ταυτης νου διακρινειν... τουτο δε το μονον ἰδιον ἀνθρωπων ἐστι, και τουτο ἐστι το λογικον της ψυχης των ἀνθρωπων, ᾡ χρωμενη διαλλαττει των ἀλογων, και δεικνυσιν, ὁτι ἀληθως ἀλλη παρα το φαινομενον ἐστιν ἐν σωματι.*

Wie wäre dieses möglich, wenn in ihm selbst nicht ein unvergängliches und unsterbliches Princip wäre? Wäre der Mensch ein bloßer Körper, so wäre die erwähnte Thatsache ganz unmöglich, denn ein Vergängliches und Sterbliches kann nur wiederum auf Vergängliches und Sterbliches sich beziehen [1]). Wenn ferner die Sinne vermöge ihrer eigenen Natur auf das ihnen entsprechende Objekt hingerichtet sind, und daher, wenn dieses Objekt gegenwärtig ist, an und für sich nicht ohne Bethätigung in Bezug auf dasselbe bleiben können, wie ließe sich dann die Erscheinung erklären, die wir im Menschen wahrnehmen, daß nämlich die Sinne von diesem ihrem Gegenstande gar häufig abgewendet werden und ihnen ihre Befriedigung nicht gestattet wird: wenn wir nicht ein anderes von dem Körper und von den Sinnen selbst verschiedenes Princip im Menschen voraussetzten, in dessen Hand die erwähnte Herrschaft über die Sinne gelegen ist? Und was kann dieses für ein anderes Princip sein, als die vernünftige Seele [2])? Nur dadurch, daß eine solche Seele im Menschen lebt und wirkt, ist er eines Gesetzes fähig, das ihm befiehlt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden; das unvernünftige Wesen ist des Unterschiedes zwischen gut und bös gar nicht fähig [3]).

---

1) Contra gent. p. 34. *και τουτο δ'ἀν εἰη προς ἀποδειξιν ἀκριβη τοις ἐτι προς ἀναιδειαν της ἀλογιας τετραμμενοις, πως του σωματος θνητου κατα φυσιν ὀντος λογιζεται ἀνθρωπος τα περι ἀθανασιας, και πολλακις ἑαυτῳ τον θανατον ὑπερ ἀρετης προσκαλειται; ἠ πως προσκαιρου του σωματος ὀντος, τα αἰωνια φανταζεται ἀνθρωπος· και των μεν ἐμποδων καταφρονειν, εἰς ἐκεινα δε τον ποθον ἐχειν; το μεν οὐν σωμα οὐκ ἀν ἑαυτο περι ἑαυτου τοιαυτα λογισηται, και οὐκ ἀν τα ἐξωθεν ἑαυτου λογιζοιτο. θνητον γαρ και προσκαιρον ἐστιν. ἀναγκη δε ἑτερον εἰναι το τα ἐναντια και παρα την φυσιν του σωματος λογιζομενον. τι οὐν ἀν εἰη τουτο παλιν, ἡ ψυχη λογικη και ἀθανατος; και γαρ οὐκ ἐξωθεν, ἀλλ' ἐνδοθεν αὐτη τῳ σωματι, ὡς ὁ μουσικος τῃ λυρᾳ ἐνηχει τα κρειττονα.* — 2) Ibid. p. 35. *πως δε παλιν κατα φυσιν ὠν ὁ ὀφθαλμος εἰς το ὁραν, και ἡ ἀκοη εἰς το ἀκουειν, τα μεν ἀποστρεφονται, τα δε αἱρουνται; τις γαρ ὁ τον ὀφθαλμον του ὁραν ἀποστρεφων; ἠ τις την ἀκοην κατα φυσιν οὐσαν ἀκουστικην ἀποκλειει του ἀκουειν; ἠ τις την γευσιν κατα φυσιν οὐσαν γευστικην, κωλυει πολλακις της φυσικης ὁρμης; τις δε την χειρα κατα φυσιν εἰς το ἐνεργειν, ἐπεχει του ψαυειν τινος,... τις ὁ ταυτα κατα των φυσικων του σωματος ἐνεργειων, ἠ πως το σωμα την φυσιν ἀποστραφεν, ἐπιστρεφεται προς τας ἑτερας συμβουλιας και προς το ἐκεινου νευμα ἡνιοχειται; ταυτα γαρ οὐδεν ἑτερον, ἠ ψυχην λογικην ἀποδεικνυσιν, ἡγεμονουσαν του σωματος.* — 3) Ibid. p. 35. *δια τουτο γουν και νομοι μεν ἀνθρωποις τα καλα μεν πραττειν, την δε κακιαν ἀποστρεφεσθαι· τοις δε ἀλογοις ἀλογιστα τα κακα μενει και ἀκριτα, ἀτε δη της λογικοτητος και της κατα λογον διανοιας ἐκτος τυγχανουσιν.*

Selbst das Verhalten des Menschen im Zustande des Schlafes gibt Zeugniß von dem Dasein eines geistigen Principes in ihm: sofern dieses auch im Schlafe thätig ist, und sich hier öfters in der eigenthümlichsten Weise, selbst durch ein gewisses Schauen in die Zukunft offenbart[1]). —

Ist somit die Seele eine vom Körper wesentlich verschiedene, unkörperliche Substanz, so ist sie ebendeshalb auch ihrer Natur nach unsterblich, wie der Körper seiner Natur nach sterblich ist[2]). Die Seele ist es, welche den Körper bewegt, nicht umgekehrt wird sie durch ihn bewegt, was daraus hervorgeht, daß die Bewegung des Körpers aufhört, sobald die Seele ihn verläßt. Bewegt aber die Seele den Körper und nicht der Körper die Seele, so muß diese sich selbst bewegen, und wenn dieses der Fall ist, so kann diese ihre Selbstbewegung nicht durch den Tod des Leibes aufgehoben werden: sie muß folglich auch nach dem Tode des Leibes sich noch selbst bewegen. Darin nun, daß sie sich selbst bewegt, besteht eben ihr Leben, und so muß sie denn auch nach dem Tode des Leibes noch fortleben, d. i. sie muß unsterblich sein[3]). Außerdem lebt die Seele schon während sie noch im Leibe ist, ein in gewissem Grade selbstständiges Leben, indem sie in ihrem Denken und Wollen nicht an den engen Raum gebunden ist, in welchem der Körper sich befindet, sondern über diesen sich emporhebt, und in höheren, unermeßlichen Gebieten sich ergeht. Wie sollte sie daher nach ihrer Trennung vom Leibe nicht ein um so freieres und vollkommneres Leben leben können! Ohnedieß

---

[1]) Ibid. p. 34. *πολλακις γουν κειμενου του σωματος ἐπι γης τα ἐν οὐρανοις φανταζεται και θεωρει ὁ ἀνθρωπος· και πολλακις του σωματος ἠρεμουντος και ἡσυχαντος, και καθευδοντος, κινειται ἐνδον ὁ ἀνθρωπος, και τα ἐξωθεν ἑαυτου θεωρει. χωρας ἀποδημων και περιπατων και ἀπαντων τοις γνωριμοις, και πολλακις δια τουτων, τας μεθ' ἡμεραν πραξεις ἑαυτου μαντευομενος και προγινωσκων. τουτο δε τι ἀν εἰη ἑτερον, ἠ ψυχη λογικη, ἐν ᾑ λογιζεται και νοει τα ὑπερ ἑαυτον ὁ ἀνθρωπος.* — [2]) Ibid. p. 35. *εἰ γαρ ἀλλην ὁ λογος ἀπεδειξε (την ψυχην) παρα το σωμα· ἐστι δε το σωμα φυσει θνητον, ἀναγκη την ψυχην ἀθανατον εἰναι τῳ μη εἰναι κατα το σωμα.* — [3]) Ibid. p. 35 seqq. *και καλιν εἰ ἡ ψυχη το σωμα κινει, ὡς δεδεικται, και οὐχ (ὑπ') ἀλλων αὐτη κινειται, ἀκολουθον ἐστιν ὑφ' ἑαυτης κινουμενην την ψυχην, και μετα την εἰς γην ἀποθεσιν του σωματος κινεισθαι παλιν αὐτην ἀφ' ἑαυτης. οὐ γαρ ἡ ψυχη ἐστιν ἡ ἀποθνησκουσα, ἀλλα δια την ταυτης ἀναχωρησιν, ἀποθνησκει το σωμα. εἰ μεν γαρ οὐν ἐκινειτο και αὐτη ὑπο του σωματος, ἀκολουθον ἠν ἀναχωρουντος του κινουντος, ἀποθνησκειν αὐτην. εἰ δε ἡ ψυχη κινει και το σωμα, ἀναγκη μαλλον αὐτην ἑαυτην κινειν. ἑαυτην δε κινουμενη, ἐξ ἀναγκης και μετα τον του σωματος θανατον ζη. ἡ γαρ κινησις της ψυχης; οὐδεν ἑτερον ἐστιν, ἠ ἡ ζωη αὐτης.*

würde sie ja das Unsterbliche weder zu erkennen noch zu lieben fähig sein, wenn sie nicht selbst unsterblich wäre[1]).

§. 97.

Diese geistige, unsterbliche Seele also ist nach Athanasius der eine Bestandtheil der menschlichen Natur. Sie ist in sich wesentlich Eine, und die Vernunft, vermöge deren der Mensch das Uebersinnliche erkennt, ist nur eines der Grundvermögen der Seele, nicht aber etwas der Substanz nach von ihr selbst verschiedenes, weshalb Athanasius die Begriffe von Geist (*νους*) und Seele (*ψυχη*) überall für einander setzt[2]). Was aber ihr Verhältniß zu dem andern Bestandtheile der menschlichen Natur, zum Leibe nämlich betrifft: so ist sie die wahre und wesentliche Form desselben, mithin auch dasjenige, was sein Leben und seine sensitive Natur principiirt[3]). Sie lebt in allen Theilen desselben und entfaltet allenthalben in ihm ihre Wirksamkeit[4]). Daher ist denn auch der ganze Mensch nichts Anderes, als die Einheit von Seele und Leib[5]), sofern beide in wesentlicher Beziehung zu einander stehen[6]).

---

[1]) Ibid. p. 36. *εἰ γαρ και τῳ σωματι συνδεδεται (ἡ ψυχη), οὐ κατα την του σωματος σμικροτητα συστελλεται, και συμμετρειται, ἀλλα πολλακις ἐπι κλινης τουτου κειμενου, και ὡς ἐν θανατῳ κοιμωμενου, αὐτη κατα την ἑαυτης δυναμιν γρηγορει, και ὑπερεκβαινει την του σωματος φυσιν. και ὡσπερ ἀποδημουσα τουτου, μενουσα ἐν τῳ σωματι, τα ὑπερ γην φανταζεται και θεωρει, πολλακις δε και τοις ἐξω των γηϊνων σωματων ἁγιοις και ἀγγελοις συναντᾳ, και προς αὐτους ἀφικνειται τῃ του νου θαῤῥουσα καθαροτητι, πως οὐχι μαλλον και πολλῳ πλεον ἀπολυθεισα του σωματος, ὁτε ὁ συνδησας αὐτην βουλεται θεος, φανερωτεραν ἑξει την της ἀθανασιας γνωσιν; εἰ γαρ και συνδεθεισα σωματι την ἐκτος του σωματος ζωην ἐζη, πολλῳ πλεον και μετα θανατον του σωματος ζησεται, και οὐ παυσεται του ζην, δια τον οὑτως αὐτην ποιησαντα θεον. δια τουτο γαρ και ἀθανατα και αἰωνια λογιζεται και φρονει, ἐπειδη και ἀθανατος ἐστι. και ὡσπερ του σωματος θνητου τυγχανοντος θνητα και αἱ τουτου θεωρουσιν αἰσθησεις, οὑτως ἀθανατα θεωρουσαν και λογιζομενην την ψυχην, ἀναγκη και αὐτην ἀθανατον εἰναι και ἀει ζην. αἱ γαρ περι της ἀθανασιας ἐννοιαι και θεωριαι οὐδεποτε αὐτην ἀφιασι μενουσαι ἐν αὐτῃ. και ὡσπερ ἐκκαυμα ἐν αὐτῃ γινομεναι προς ἀσφαλειαν της ἀθανασιας.* — [2]) Vgl. De incarn. verb. p. 95 seqq. — De sal. adv. Jes. Chr. p. 648. — De incarn. Chr. p. 630. — [3]) De sal. adv. J. Chr. p. 634. *ἡ ψυχη λεγεται μορφη δουλου νοερα τις συστασις νοουμενου. δια τουτο νεκρωθεις ἀνθρωπος, ἀμορφος λεγεται και λυεται ὁλος της ψυχης της ἀλυτον ἐχουσης την μορφην ἀποχωρησασης ἀπο του σωματος.* — [4]) De incarn. verb. p. 95. 96. — [5]) Epist. ad Epict. p. 587. — [6]) De incarn. Chr. p. 631. *σωμα δε ἀνθρωπου*

Der Seele nach ist der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, der Leib ist der Erde entnommen; aber beide miteinander bilden nur Ein Wesen, das als solches an der Spitze der sichtbaren Welt steht, welch letztere ihrer wesentlichen Bestimmung nach zum Dienste dieses Wesens da ist. —

Der Mensch ist als solcher frei, und gerade in dieser Freiheit ist die Möglichkeit des Guten sowohl, als auch des Bösen gelegen. Das Böse ist kein Constitutiv der menschlichen Natur; es ist überhaupt, wie schon früher erwähnt worden, nichts Seiendes [1]), es ist vielmehr ein Nichtsein; denn nur das Gute ist das Seiende und umgekehrt [2]). Der Mensch soll seine Freiheit dazu gebrauchen, um Gott zu erkennen und zu lieben, und das ist dann das Gute; wendet er sich dagegen von Gott ab, und dem Sinnlichen zu, so ist diese Beraubung der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes das Böse, indem an die Stelle des wahren Seins im Denken und Wollen des Menschen das Nichtseiende, das blos Fingirte tritt [3]).

Der erste Mensch, welcher aus Gottes Hand hervorging, war durch göttliche Gnade mit höhern Vorzügen ausgestattet worden. Vermöge seiner Natur war er sterblich; aber durch eine besondere Gnade, welche ihm von Gott zu Theil wurde, ist er zur Unsterblichkeit erhoben worden. Dieß war jedoch nicht das Einzige. Durch die Gnade ward ihm vielmehr auch noch ein höheres Leben zugetheilt, als das blos natürliche; ein Leben nämlich aus Gott und nach Gott [4]). Gott schuf ihn nach seinem Ebenbilde [5]). Dadurch erlangte er auch das Prärogativ einer höhern Erkenntniß, sofern

---

σωμα λεγεται και οὐ ψυχη. και ψυχη ἀνθρωπον λεγεται, και οὐ σωμα. ἑτερον προς ἑτερον ὀν, τουτ' ἐστι πνευμα προς σωμα. Vgl. p. 630. —
1) Contra gent. p. 2. — 2) Ib. p. 5. *ὀντα δε ἐστι τα καλα, οὐκ ὀντα δε τα φαυλα.* — De incarn. verb. p. 57. — 3) Contr. gent. p. 5 seqq. p. 7 seqq. *ὁτι το κακον οὐ παρα θεου, οὐδε ἐν θεῳ, οὐδε ἐξ ἀρχης γεγονεν, οὐτε οὐσια τις ἐστιν αὐτου. ἀλλα ἀνθρωποι κατα στερησιν της του καλου φαντασιας, ἑαυτοις ἐπινοειν ἠρξαντο και ἀναπλαττειν τα οὐκ ὀντα, και ἁπερ βουλονται.* — De incarn. Chr. p. 627. — 4) De incarn. verb. p. 56 seqq. *ἐστι μεν γαρ κατα φυσιν ἀνθρωπος θνητος, ἁτε δη ἐξ οὐκ ὀντων γεγονως. δια δε την προς τον ὀντα ὁμοιοτητα, ἡν ἐφυλαττε δια της προς αὐτον κατανοησεως, ἠμβλυνεν ἀν την κατα φυσιν φθοραν, και ἐμεινεν ἀφθαρτος… ὁ μεν γαρ θεος οὐ μονον ἐξ οὐκ ὀντων ἡμας πεποιηκεν, ἀλλα και το κατα θεον ζην ἡμιν ἐχαρισατο τῃ του λογου χαριτι.* —
5) Ibid. p. 56. *το ἀνθρωπων γενος ἐλεησας και θεωρησας, ὡς οὐχ ἱκανον εἰη κατα τον της ἰδιας γενεσεως λογον διαμενειν ἀει, πλεον τε χαριζομενος αὐτοις, οὐχ ἁπλως ὡσπερ παντα τα ἐπι γης ἀλογα ζωα ἐκτισε τους ἀνθρωπους, ἀλλα κατα την ἑαυτου εἰκονα ἐποιησεν αὐτους, μεταδιδους αὐτοις και της του ἰδιου λογου δυναμεως, ἱνα ὡσπερ σκιας τινας ἐχοντες του λογου και γενομενοι λογικοι διαμενειν ἐν μακαριοτητι δυνηθωσι.*

er nämlich in seiner Gottebenbildlichkeit den Logos, und Gott durch diesen unmittelbar und ohne weitere Hilfsmittel erkennen konnte [1]). Diese Prärogativen sollte sich der Mensch wahren, dadurch, daß er nach Gott, resp. nach dem göttlichen Willen lebte und wirkte. Er that es nicht, er sündigte. Dadurch verlor er jene höhern Vorzüge, welche ihm Gott aus Gnade zugetheilt hatte. Und diese Sünde mit ihren Folgen pflanzte sich auf alle Nachkommen des ersten Menschen fort [2]). In Folge dessen ward das Bild Gottes in den Menschen immer mehr getrübt; sie verloren sich in fortschreitender Steigerung in das Sinnliche, und in dem nämlichen Maaße ging auch die wahre Gotteserkenntniß und die wahre Erkenntniß der Seele im Schooße der Menschheit unter, und bildete sich der Götzendienst aus [3]). Aus diesem Zustande der Sünde konnte der Mensch sich selbst nicht mehr erlösen [4]), ihn retten konnte nur derjenige, der ihn geschaffen hatte; das verlorne Ebenbild Gottes im Menschen konnte nur derjenige in ihm wieder erneuern, der selbst das persönliche *εἰκων Θεου* ist, der göttliche Logos [5]). Und darum ist denn auch der göttliche Logos Fleisch geworden, um uns von der alten Sünde zu befreien [6]), uns zum Leben der Gnade zu erneuern, den Tod zu besiegen, und uns durch seine Lehre zur wahren Gotteserkenntniß wieder zurückzuführen [7]).

§. 98.

Der Logos hat also die menschliche Natur angenommen, und zwar hat er sie ganz, d. h. nach ihrer vollen Integrität angenommen, nicht blos den

---

[1]) Ib. p. 64. *αὐταρκης μεν γαρ ἠν ἡ κατ' εἰκονα χαρις γνωριζειν τον Θεον λογον, και δι' αὐτου τον πατερα.* — [2]) Contra Arian. or. 2, p. 358. *του Ἀδαμ παραβαντος, εἰς παντας τους ἀνθρωπους ἡ ἀπατη διεβη.* — [3]) Contra gent. p. 8 seqq. p. 36. — [4]) De sal. adv. J. Chr. p. 638. — [5]) De incarn. verb. p. 59 seqq. *εἰ δε ἁπαξ προλαβουσης της παραβασεως· εἰς την παρα φυσιν φθοραν ἐκρατουντο οἱ ἀνθρωποι. και την κατ' εἰκονα χαριν ἀφαιρεθεντες ἡσαν, τι ἀλλο ἐδει γενεσθαι; ἠ τινος ἠν χρεια προς την τοιαυτην χαριν και ἀνακλησιν· ἠ του κατα την ἀρχην ἐκ του μη ὀντος πεποιηκοτος τα ὁλα του Θεου λογου; αὐτου γαρ ἠν παλιν και το φθαρτον εἰς ἀφθαρσιαν ἐνεγκειν. και το ὑπερ παντων εὐλογον ἀποσωσαι προς τον πατερα.* — [6]) Ib. p. 73. *ἱνα τους μεν παντας ἀνυπευθυνους και ἐλευθερους της ἀρχαιας παραβασεως ποιησῃ.* — [7]) Ib. p. 60 ..... p. 68. p. 69. *ἀμφοτερα γαρ ἐφιλανθρωπευετο ὁ Σωτηρ, δια της ἐνανθρωπησεως, ὁτι και τον θανατον ἐξ ἡμων ἠφανιζε, και ἀνεκαινιζεν ἡμας· και ὁτι ἀφανης ὠν και ἀορατος, δια των ἐργων ἐνεφαινε, και ἐγνωριζεν ἑαυτον εἰναι τον λογον του πατρος τον του παντος ἡγεμονα και βασιλεα... γινωσκετωσαν, ὁτι οὐκ ἐπιδειξασθαι ἠλθεν ὁ Κυριος, ἀλλα θεραπευσαι και διδαξαι τους πασχοντας.* — p. 96. —

Leib, sondern auch die Seele [1]). Den Leib, welcher aus der unbefleckten Jungfrau geboren ward [2]), hat er für unsern Leib, die Seele für unsere Seele hingegeben [3]), und er hat beide gerade deshalb angenommen, um sie für uns hingeben zu können [4]). Deshalb sind denn auch zwei Willen in Christus, der göttliche und der menschliche [5]); aber wie der göttliche, so war auch der menschliche Wille in ihm nicht blos frei von aller Sünde, sondern wegen der hypostatischen Union der Sünde völlig unfähig [6]). Wir sagen: wegen der hypostatischen Union; denn die göttliche und menschliche Natur sind nach Athanasius in Christus in der Einheit der göttlichen Person geeinigt. Es ist nicht ein anderer der Sohn Gottes und der Sohn Marias [7]), nicht ein anderer der, welcher gelitten, und ein anderer der, welcher nicht gelitten hat [8]), sondern es ist der Eine Christus, und dieser ist Gott und Mensch zugleich [9]). Der, welcher Gottes Sohn, ist auch des Menschen Sohn, und umgekehrt [10]); die göttliche Person ist in Christus das Subjekt alles Thuns und Leidens, sei es nun, daß dieses der göttlichen, oder sei es, daß es der menschlichen Natur angehört [11]). Vermöge der in dieser Einpersönlichkeit begründeten communicatio idiomatum kann man folglich mit Recht sagen, daß Gott mit Schmach bedeckt, daß Gott gekreuziget worden sei [12]), sowie man umgekehrt den Menschen Christus (nicht die Menschheit in ihm) Gott nennen kann und muß [13]). — Dieser Gottmensch nun hat sein Leben als Opfer für unsere Erlösung gebracht [14]), und aus diesem Opfer strömt uns das Heil zu, jenes Heil, das sich nicht blos auf die Seele, sondern auch auf den Leib, auf den ganzen Menschen bezieht [15]). Sowie die Seele durch dieses Opfer die Anwartschaft erhält auf eine selige Unsterblichkeit, so auch der Leib auf seine dereinstige Auferstehung; denn die Auferstehung Christi ist die Ursache und zugleich der Anbeginn der allgemeinen Auferstehung [16]). Ja wie der Tod Christi die hypostatische Union nicht aufhob, weil die Gottheit mit dem Leibe im Grabe sowohl, als auch mit der Seele Christi in der Unterwelt vereinigt blieb [17]), so zerstört, wenn auch nicht in gleicher, so doch in ähnlicher Weise

---

[1]) De incarn. Chr. p. 618. *σαρκος γαρ και ὀστεων και αἱματος ἐπιδειξιν ἐποιησατο Κυριος, και ψυχης λυπουμενης και ταραττομενης και ἀδημονουσης.* — [2]) De incarn. verb. p. 60. *ἐξ ἀρχαντου και ἀμιαντου και ἀνδρος ἀπειρου παρθενος.* — [3]) De incarn. Chr. p. 630. — [4]) Ib. p. 624. — [5]) De hum. nat. suscept. p. 611. — [6]) De incarn. Chr. p. 620. p. 629. — [7]) Ep. ad Epict. p. 590. — [8]) De incarn. Chr. p. 624. — [9]) Ib. p. 623. *εἱς ἐστιν ὁ Χριστος, και θεος, και ἀνθρωπος ὁ αὐτος.* p. 625. — [10]) Contra Arian. or. 2, p. 352. — [11]) Contra Arian. or. 4, p. 481—484. p. 487. — [12]) De sal. adv. J. Chr. p. 647. — [13]) De hum. nat. susc. p. 597. — [14]) De incarn. verb. p. 61. — [15]) Ep. ad Epict. p. 587. — De incarn. Chr. p. 628. — [16]) De incarn. verb. p. 73. — [17]) De sal. adv. J. Chr. p. 645 seqq.

auch unser Tod das Leben, das wir als Menschen leben, nicht gänzlich, sofern es einst in der Auferstehung wieder hergestellt werden wird. Wenn wir uns in der Sünde dem Nichts zuwenden [1]), so erhalten wir durch und in Christus wahres Leben, indem wir in ihm in gewissem Sinne vergöttlicht werden [2]).

Das ist die Lehre, welche Athanasius in Vertretung des kirchlichen Dogma's der arianischen und apollinaristischen Häresie gegenüberstellte. In der That zu einer Zeit, wie sie die des Athanasius war, die christliche Lehre von der Menschwerdung Gottes und im Anschluß an diese die christliche Lehre vom Menschen festzuhalten und mit einer solchen Tiefe und Feinheit des Gedankens zu entwickeln, dazu gehört, abgesehen von der göttlichen Gnade, nicht blos eine unerschütterliche Kraft des Willens, sondern auch eine unbeugsame Festigkeit und Consequenz des Denkens: — mit einem Wort, ein Genie. Und diesen Vorzug wird Niemand dem heil. Athanasius abstreiten, der mit seinem Leben und Wirken und mit seinen Schriften vertraut ist. Letztere insbesonders sind das glänzendste Zeugniß von der Größe seines Geistes nicht blos, sondern in gewisser Beziehung auch von der Festigkeit und Energie seines Willens. Wir begreifen es, wie Athanasius der Schrecken der Häresie werden mußte, und wie die letztere, obwohl sie fast die ganze damalige Welt beherrschte, sich dennoch gegen diesen Einen Mann nur durch Verläumdung und Verfolgung zu schützen wußte. —

2. Basilius und Gregor von Nazianz [3]).

§. 99.

Derselbe Geist, wie bei Athanasius, herrscht auch in der Lehre des Basilius und Gregor von Nazianz. Waren diese beiden Männer im Leben in innigster Freundschaft vereinigt, so war auch die Richtung ihres Denkens so ziemlich die gleiche, und wir können daher ihre beiderseitige Lehre hier

---

1) De incarn. verb. p. 57. — 2) Contra Arian. or. 4, p. 487. — De incarn. verb. p. 110. 111. — Contra gent. p. 52. — 3) Basilius der Große, Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien, ward geboren zu Cäsarea, der Hauptstadt Cappadociens, um das Jahr 330. Er war der älteste Sohn eben so reicher und angesehener, als durch christliche Tugend ausgezeichneter Aeltern. In tiefer Gottesfurcht erzogen von seiner frommen Mutter Emmelia, suchte er, zum Jüngling herangereift, höhere Bildung zu Constantinopel, und endlich die Schätze der Wissenschaft zu Athen. Hier traf er mit Gregor von Nazianz zusammen, und beide schlossen miteinander den Bund innigster Freundschaft. Beide kannten zu Athen nur zwei Wege, den einen zur Kirche, und den andern zu den öffentlichen Schulen. Als 30jähriger Mann kehrte Basilius in seine Heimath zurück, und statt nun ein

wohl als Eins behandeln, um so mehr, da die wissenschaftliche Thätigkeit beider sich in gleicher Weise in der Begründung und Vertheidigung der christlichen Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes concentrirte, in welcher Richtung sie ganz und gar in die Fußstapfen des großen Athanasius traten. Ihre Lehre ist nur die weitere Ausführung der Lehre des letztern. —

öffentliches Lehramt zu übernehmen, wie man solches ihm zumuthete, zog er sich vielmehr in die Einsamkeit zurück, und widmete sich dem ascetischen Leben. Im Jahre 364 wurde er jedoch von dem Bischofe Eusebius von Cäsarea zurückgerufen, um das Presbyteramt an der Metropole Cappadociens zu übernehmen. Der römische Kaiser Valens hatte den Thron bestiegen, und da dieser den Arianismus mit allen Mitteln der List und Gewalt zu verbreiten suchte, so bedurfte es eines Mannes, wie Basilius, um dessen Pläne zu vereiteln. Kühn und furchtlos trat Basilius von nun an gegen den Arianismus in die Schranken, und als er im Jahre 370 zum Metropoliten von Cäsarea erwählt wurde, da konnten ihn weder die Verführungskünste, noch die Verfolgungen des Kaisers Valens bewegen, den Arianern auch nur die geringste Concession zu machen. Cäsarea wurde unter ihm ein gewaltiges Bollwerk des Kirchenglaubens. Mit der Kraft des Glaubens verband Basilius aber auch die Werkthätigkeit der Liebe; er war der Vater aller Bedrängten, und linderte in Hungersnoth und Trübsal die Leiden der Armen. Seine ascetischen Uebungen vernachlässigte er auch als Bischof nicht, und so ward er zum leuchtenden Vorbilde seiner Kirche. Mit allen Tugenden geschmückt starb er im Jahre 379. — Gleiches berichtet uns die Geschichte von seinem Freunde Gregor von Nazianz. Er ward zu Nazianz im südwestlichen Cappadocien, wahrscheinlich um das Jahr 330 geboren. Sein Vater war früher Heide, wurde aber von seiner frommen Gattin Nonna später zum Christenthum bekehrt, und bald darauf sogar zum Bischofe von Nazianz geweiht. Unter der Leitung und Pflege seiner vortrefflichen Mutter wuchs Gregor in aller Tugend und Gottesfurcht heran, und nachdem er die ersten Studien in seiner Heimath gemacht hatte, begab er sich nach Athen, wo er, wie bereits erwähnt worden, mit Basilius die innigste Freundschaft schloß. Um 356 kehrte er in seine Heimath zurück, und als Basilius sich in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, folgte ihm bald auch Gregor nach. Er begab sich zu seinem Freunde, und beide lebten nun unter Gebet, geistlichen Betrachtungen und Handarbeiten längere Zeit zusammen. Als sein Vater in der Einfalt seines Herzens sich hatte verleiten lassen, das arianisirende Symbolum von Ariminum zu unterzeichnen, und in Folge dessen eine Spaltung in seiner Gemeinde ausgebrochen war, kehrte Gregor wieder nach Nazianz zurück, und stellte die Einheit in der erwähnten Kirche wieder her. Er half nun seinem Vater während der Regierung des Valens die orthodoxe Lehre schützen, und war neben Basilius der Hauptvertheidiger und Förderer des nicänischen Dogmas. Nach dem Tode seines Vaters begab er sich nach Seleucia. Von da ward er endlich nach Constantinopel berufen (379), um die Leitung dieser Kirche (ohne jedoch ihr Bischof zu werden)

„Daß Ein Gott sei als höchstes, schöpferisches und allerhaltendes Wesen, lehrt uns sowohl die äußere sichtbare Schöpfung, als auch das dem Gewissen eingeschriebene Naturgesetz, die Ordnung der sinnlich wahrnehmbaren, wie die der geistig erkennbaren Welt [1]). Mit vielfachen Anhaltspunkten im Aeußern, wie im Innern des Menschen vermag es die Vernunft, in der Erkenntniß Gottes weiter zu schreiten, Gott als höchste Intelligenz, als geistiges, von jeder körperlichen Beimischung freies Wesen zu erfassen, und alles Unvollkommene hinwegräumend, ihn in seinen Vollkommenheiten sich einigermaßen zu vergegenwärtigen. Das innerste Wesen Gottes aber erfaßt sie nie; wir erkennen ihn nur aus der Ferne, nicht im Angesichte [2]); wir sehen ihn etwa wie den Schatten der Sonne in den Wellen eines Sees in dunkler Abspieglung [3]), nur in der Größe und Herrlichkeit seiner Werke. Wir erkennen ihn als das schönste und erhabenste aller Wesen, als ein Meer von Wesenheit [4]), oder besser noch als überwesentlich, und das Sein aller übrigen Wesen bedingend [5])." Zu dieser Erkenntniß Gottes ist uns jedoch der Beistand Gottes durchaus nothwendig [6]), und in um so höherem Maaße ist dieses der Fall bezüglich der Erkenntniß Gottes als des Dreieinigen, als welchen ihn uns die christliche Offenbarung darstellt. Denn ist Gott schon nach seinem Wesen unergründlich und unerforschlich [7]), um wie viel mehr muß dieses gelten von Gott als dem Dreieinigen [8]). Desungeachtet dürfen wir uns dadurch nicht zurückschrecken lassen, wenn unser Herz gehörig gerei-

---

zu übernehmen. Hier beginnt seine großartige öffentliche Lehrthätigkeit. Seine herrlichsten Reden, die sogenannten theologischen, gehören dieser Epoche seines Lebens an. Da er die arianische Irrlehre ohne Rast bekämpfte, brachte er die arianische Partei gegen sich auf, und diese griff nun nicht blos zu geheimen Ränken, sondern auch zu offener Gewalt, um sich dieses furchtbaren Gegners zu entledigen. Vergebens. Kaiser Theodosius schützte ihn, und auf dem Concilium von Constantinopel (381) ward er endlich zum Bischof von Constantinopel erwählt. Mit Widerstreben übernahm er diese Würde. Doch seine Feinde ruhten nicht. Sie brachten es auf dieser nämlichen Synode später dahin, daß er zur Abdankung veranlaßt wurde. Er that es. Er zog sich auf sein väterliches Landgut Arianz zurück, und hier brachte er, nachdem er nochmal die Nazianzenische Kirche, welche durch die Apollinaristen in Spaltung gebracht worden war, beruhigt hatte, die letzten Tage seines Lebens in ascetischer Strenge und unter schriftstellerischen Arbeiten zu. Er starb, 60 Jahre alt, im Jahre 390. — [1]) Greg. Naz. Or. 34, t. 1, p. 539. Carm. jamb. de virtut. 18. t. 2, p. 207, v. 283 seqq. (Cölner Ausg. 1690). — [2]) Ibid. or. 34, p. 538. — [3]) Ibid. Carm. jamb. de virt. 18, p. 219. — [4]) Ib. Or. 38, p. 615. πελαγος οὐσιας ἀπειρον και ἀοριστον. — [5]) Ib. Or. 12, p. 198. — [6]) Ib. Or. 43, p. 683. — [7]) Basil. Hexaem. hom. 1, p. 4 seqq. (Pariser Ausg. 1618 tom. 1). Greg. Naz. Or. 34, p. 542 seqq. — [8]) Vgl. hierüber: Denzinger, Relig. Erkenntniß, Bd. 2, p. 103 ff. 117.

nigt ist, auch das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit anbetend und demüthig zu betrachten, und, so weit es unsere Kräfte gestatten, mit Hilfe der göttlichen Offenbarung es zu durchforschen, und dadurch neue Liebe, Kraft und Begeisterung für die bewunderungswürdige Majestät unseres Gottes zu gewinnen [1]).

So ist denn Gott Einer im Wesen, und dreifach in den Personen [2]). Drei sind in der Scheidung Eins, und in der Verbindung geschieden [3]). In drei Entfaltungen dehnt sich das Licht aus, und es ist in allen Dreien dasselbe, die Eine Gottheit [4]). „Es ist eine einzige Gottheit und Macht, welche in dreien verbunden gefunden wird, und drei geschieden in sich begreift, nicht von ungleicher Wesenheit und Natur, weder vermehrt durch Zusatz, noch durch Hinwegnahme vermindert, nach allen Seiten hin gleich, nach allen Richtungen hin dieselbe, wie am Himmel Größe und Schönheit, — die unendliche Verbindung dreier Unendlicher; Gott ein Jeder für sich betrachtet, als Vater, Sohn und heiliger Geist, so daß doch Jedem sein persönliches Merkmal gewahrt wird; — Gott alle drei miteinander betrachtet; Jenes wegen der gleichen Wesenheit (*ὁμοουσιοτης*), dieses wegen der Einheit der Natur und des Princips (*μοναρχια*). Kaum habe ich das Eine im Geiste umfaßt, da bin ich schon von Dreien umstrahlt; kaum beginne ich die Drei zu unterscheiden, so werde ich sogleich wieder zu dem Einen zurückgeführt. Betrachte ich Eines von den Dreien, so halte ich es für das Ganze; mein Auge ist erfüllt, und doch ist das Uebrige mir noch entgangen. Ich kann nicht die Größe des Einen erfassen, um dem, was zurückbleibt, den größern Theil zuzuschreiben (d. h. ich kann die Personen, die ich eben nicht betrachte, nicht für etwas Größeres halten, als die, welche ich betrachte). Ziehe ich aber die Drei wieder in der Betrachtung zusammen, so sehe ich einen einzigen Strahl, da ich das geeinte Licht nicht unterscheiden oder messen kann [5])."

---

1) Gr. N. Or. 24, p. 538 seqq. Or. 13, p. 231. — Vgl. hierüber Hergenröther: Lehre des hl. Gregor v. Nazianz von der göttl. Dreieinigkeit. (Regensb. 1850), p. 17 ff. — 2) Greg. Naz. Or. 37 de Sp. s. *ἑν τα τρια, το ἑν τρια.* — 3) Ib. Or. 13, p. 209. *τα τρια ἑν ὀντα διῃρημενως, και διαιρουμενα συνημμενως.* vgl. Basil. ep. 43. *και τινα ἐπινοουμεν ὡσπερ ἐν αἰνιγματι καινην και παραδοξον διακρισιν τε συνημμενην και διακριμμενην συναφειαν.* — 4) Greg. Naz. Or. 40, p. 667. 668. vgl. Or. 21, p. 397. 43, p. 898. — 5) Ib. Or. 40, p. 668. *την μιαν θεοτητα τε και δυναμιν ἐν τοις τρισιν εὑρισκομενην ἑνικως και τα τρια συλλαμβανουσαν μεριστως· οὐδε ἀνωμαλον οὐσιαις ἠ φυσεσιν, οὐτε αὐξομενην ἠ μειουμενην ὑπερβολαις και ὑφεσεσι, παντοθεν ἰσην, την αὐτην παντοθεν, ὡς ἐν οὐρανῳ καλλος και μεγεθος· τριων ἀπειρων ἀπειρον συμφυΐαν· Θεον ἑκαστον καθ' ἑαυτο θεωρουμενον, ὡς πατερα και υἱον και το ἁγιον πνευμα, φυλασσομενης ἑκαστῳ της ἰδιοτητος· Θεον τα τρια συν ἀλληλοις νοουμενα· ἐκεινο*

So ist denn ungetheilt in den getheilten Dreien die Gottheit, wie in drei unter sich zusammenhängenden Sonnen eine einzige Lichtmischung[1]). Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott, und doch ist nur Ein Gott[2]). Gleichwie zwischen dem Geiste und dessen Gedanken, oder zwischen der Seele und deren Wort keine Spaltung und Theilung Statt hat, noch daraus, daß der Gedanke und das Wort vom Geiste ausgehen, eine Zusammensetzung entsteht: ebenso findet zwischen Vater und Sohn, und zwischen diesem und dem Geiste weder eine Theilung, noch irgend eine Art von Zusammensetzung Statt[3]). Aehnliches ergibt sich aus den Vergleichungen mit dem Kreise und dessen Radius, mit dem Lichte und dessen Strahl[4]). Gott ist als Einheit zugleich ein dreistrahlendes Licht, Eine Lichtfülle, aber ein gegliederter und geordneter Glanz mit bestimmten, stets sich gleichbleibenden Ausstrahlungen[5]). —

Dieser dreieinige Gott nun hat in seiner unendlichen Güte seine Herrlichkeit auch nach Außen offenbaren und mittheilen wollen. Deshalb hat er die Welt geschaffen, und zwar ist diese Schöpfung ein Hervorrufen der Dinge nach Materie und Form aus dem Nichts[6]). Gott der Allmächtige besitzt diese Macht, und er hat sie bethätigt in der Hervorbringung dieser Welt. Nichts nöthigte ihn zu dieser Schöpfung; in freier Selbstbestimmung hat er die Welt in's Dasein gerufen. Und als er sie in's Dasein setzte, da hat er sie dem Menschen, welchen er nach seinem eigenen Bilde schuf, zu Füßen gelegt, damit dieser durch sie zur Erkenntniß Gottes emporsteige, und die Seligkeit des ewigen Lebens in Gott erlange. Denn das ist die wesentliche Bestimmung des Menschen, auf welche all sein Denken und Wollen hingerichtet sein soll[7]). Wie die ganze Schöpfung das Lob und die Verherrlichung Gottes erzweckt[8]), so hat auch der Mensch die Aufgabe, Gott zu loben und ihn nachzuahmen: nur dadurch ist ihm die Erreichung seiner

---

δια την ὁμοουσιοτητα, τουτο δια την μοναρχιαν. Οὐ φθανω το ἑν νοησαι και τοις τρισι περιλαμπομαι· οὐ φθανω τα τρια διελειν, και εἰς το ἑν ἀναφερομαι· ὁταν ἑν τι των τριων φαντασθω, τουτο νομιζω το παν και την οψιν πεπληρωμαι, και το λειπον διεφυγεν· οὐκ ἐχω το μεγεθος, τουτου καταλαβειν, ἱνα δω το πλειον τῳ λειπομενῳ· ὁταν δε τα τρια συνελω τῃ θεωριᾳ, μιαν ὁρω λαμπαδα, οὐκ ἐχων διελειν ἠ μετρησαι το φως ἑνιζομενον. — [1]) Ib. Or. 37, p. 601. — [2]) Ib. Or. 25, p. 441. — [3]) Ib. Or. 40, p. 719. — [4]) Ib. l. c. p. 720. — [5]) Greg. Naz. Carm. de Sp. S. arcan. III. (t. 2,) p. 164. — Vgl. Hergenröther a. a. O. p. 21 ff. — [6]) Basil. Hexaem. hom. 1, p. 3. — hom. 2, p. 19. — [7]) Bas. Hom. in psalm. 48, p. 274 (t. 1). *ἡμιν δε τελος, οὑ ἑνεκεν παντα πραττομεν, και προς ὁ ἐπειγομεθα, ἡ μακαρια διαγωγη ἐν τῳ μελλοντι αἰωνι. αὑτη δε συμπληρουται ἐν τῳ βασιλευεσθαι ὑπο του θεου.* — [8]) Greg. Naz. or. 34, p. 561.

ewigen Bestimmung ermöglicht [1]). Und weil Alles in der Welt von Gott geschaffen ist, so ist auch Alles an sich gut; das Böse hat keine Substanz [2]). Die sogenannten physischen Uebel sind keine Uebel im eigentlichen Sinne dieses Wortes; denn sie dienen theils dazu, um die Guten in der Tugend zu üben, theils dazu, um die Bösen zu strafen, und sie wieder zur Tugend zurückzuführen [3]). Sie werden daher durch die göttliche Güte in Mittel für die Erlangung unseres Heiles umgewandelt, weshalb sie ebenso Güter für uns sind, wie alle übrigen Dinge, und zur Erfüllung unserer Bestimmung uns dienen [4]).

§. 100.

Eine so hohe Bestimmung aber, wie sie der Mensch hat, setzt auch ein höheres Princip in ihm voraus. In der That ist im Menschen eine Seele, die unkörperlicher und geistiger Natur ist, und folglich das leibliche Element in demselben wesentlich überragt [5]). So hoch erhaben der Himmel über der Erde steht, so weit überragt auch die geistige Natur der Seele die des Leibes [6]). Sie stammt nicht aus der Erde, sondern ist unmittelbar von Gott geschaffen und wird nicht auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzt; denn die Menschen erzeugen blos den Körper; die Seele dagegen ist, wie gesagt, eine unmittelbare, göttliche Schöpfung [7]). Wie jedoch diese geistige Seele in jedem Menschen sich findet, so ist sie auch in jedem Menschen wesentlich nur Eine; es ist nicht eine andere Seele, welche denkt und will, und eine andere, die den Leib belebt, sondern es ist die Eine Seele, welcher diese beiden Funktionen zugleich eigen sind [8]). Zwei Kräfte sind ihr also wesentlich, die eine ist die Vernunft, vermöge deren sie denkt, die andere dagegen bezieht sich auf den Leib, dem sie Leben und Sinnlichkeit zutheilt, wo sie jedoch ohne Bewußtsein und Freiheit wirksam ist [9]). Die Vernunft

1) Ib. or. 39, p. 627. — 2) Basil. Hexaem. hom. 2, p. 22 seqq. — 3) Ib. hom. 2, p. 22 seqq. — 4) Bas. Hom. in ill. Quod Deus non est autor mali, p. 423. 426 seqq. (t. 1.) — 5) Bas. Hom. in ill. Attende tibi ipsi. p. 352. — Hom. 23. Non adhaer. reb. saec. p. 560 (t. 1). ψυχη, ῇ ζωμεν, λεπτη τις οὐσα και νοερα. — 6) Basil. Serm. de abdicat. rerum. p. 244 (t. 2). — 7) Greg. Naz. carm. 2. in laud. Virginit. p. 94 (t. 2). οὐχ ὁλον ἀνθρωποιο πατηρ βροτος, ὡς ἐνεπουσιν, ἀλλ' ὁσσον σαρκος τε και αἱματος. ἀμφοτερων μεν ὀλλυμενων, ψυχη δε θεου κρατεοντος ἀημα ἐκτοθεν εἰσπιπτουσα.... — 8) Basil. Const. monast. c. 2, p. 675 (t. 2). ταὐτον ψυχη τε και νους· δυναμις ὑπαρχων φυσικη τις και οὐκ ἐπεισακτος του λογιστικου της ψυχης. — 9) Basil. Hom. in ill. Attende tibi ipsi. p. 351. γνωθι, ὁτι το μεν, λογικον ἐστι και νοερον της ψυχης· το δε, παθητικον τε και ἀλογον. — Const. monast. c. 2, p. 676. διττην γαρ οἰμαι της ψυχης ἐγω γε εἰναι την δυναμιν, μιας και της αὐτης ὑπαρχουσης. την μεν τινα του σωματος ζωτικην· την δε ἑτεραν, των ὀντων θεωρητικην,

ist das ἡγεμονικον der Seele [1]), und ist ohne die körperlichen Organe thätig; vermöge der andern Kraft dagegen ist die Seele in die Leiblichkeit eingesenkt, und kann somit in dieser Beziehung nur in dem Leibe und durch denselben die entsprechende Wirksamkeit ausüben. So ist die Seele allgegenwärtig im ganzen Leibe, und alles Leben desselben und alle innere Harmonie seiner Organe ist allein und unmittelbar durch sie bedingt [2]). Durch sie erhält die Materie, aus welcher der Leib besteht, die animalische Natur, die Natur des Fleisches, und wird Organ der Seele [3]), worüber diese die unbedingte Herrschaft führt [4]). Hienach sind dem Menschen, was seine Erkenntniß betrifft, auch zwei Erkenntnißquellen wesentlich, der Sinn und die Vernunft, wovon der erstere auf das Sinnliche, die letztere dagegen auf das Uebersinnliche sich bezieht [5]). Und wie der Sinn des Auges ohne das Licht die Gegenstände nicht wahrnehmen könnte, so ist auch die Thätigkeit der Vernunft durch ein höheres geistiges Licht bedingt, und dieses Licht ist kein anderes, als das göttliche Wort. Wie die Vernunft nicht ohne das Sinnliche sich zum Uebersinnlichen zu erheben vermag [6]), so ist diese Erhebung andererseits auch durch jenes göttliche Licht bedingt, und ohne es nicht möglich [7]).

Nach solchen Bestimmungen können wir keinen Augenblick mehr im Zweifel sein darüber, wie wir die Aussprüche, die wir bei Basilius und Gregor in der Entwicklung der Incarnationslehre in Bezug auf den νους und die ψυχη vorfinden, zu erklären haben. Beide lehren nämlich gegen die Apollinaristen, daß Christus nicht blos die ψυχη, sondern auch den νους angenommen habe, und annehmen habe müssen, um wahrer Mensch zu sein. Ohne den νους

ἡν δη και λογιστικην ὀνομαζομεν. ἀλλα την μεν ζωτικην δυναμιν, ἐπει συγκεκραται τῳ σωματι, ἡ ψυχη φυσικως δια την συγκρασιν και οὐκ ἐκ προαιρεσεως χορηγει. ὡσπερ γαρ ἡλιον οὐχ οἱον τε ἐπιλαμψαντα μη φωτισαι τουτο, καθ' οὗ τας αὐγας ἠνεγκεν· οὑτω ψυχην ἀμηχανον μη ζωοποιειν σωμα, ᾧ ἀν ἐγγενηται. ἡ δε θεωρητικη δυναμις ἐν προαιρεσει ἐχει την κινησιν. — [1]) Hom. Basil. in ill. Attende tibi ipsi. p. 352. — [2]) Ib. p. 352. θαυμαζε τον τεχνιτην, πως της ψυχης σου την δυναμιν προς το σωμα συνεδησεν, ὡς μεχρι των περατων αὐτου διϊκνουμενην τα πλειστον διεστωτα μελη προς μιαν συμπνοιαν και κοινωνιαν ἀγειν. σκοπει, τις ἡ ἀπο ψυχης ἐνδιδομενη τῃ σαρκι δυναμις· τις ἡ ἀπο σαρκος προς ψυχην ἐπανιουσα συμπαθεια. πως δεχεται μεν την ζωην ἐκ της ψυχης το σωμα· δεχεται δε ἀλγηδονας ἀπο του σωματος ἡ ψυχη. — [3]) Basil. or. 22. de anim. — [4]) Greg. Naz. or. 36, p. 591. — [5]) Basil. Comm. in Isai. c. 5. p. 957 (t. 1). — [6]) Greg. Naz. or. 34, p. 545. — [7]) Basil. Contr. Eunom. l. 2, p. 58 (t. 2). ὁτιπερ ὀφθαλμῳ το αἰσθητον ἐστι φως, τουτο ψυχης ὁ θεος ἐστι λογος· ἠν γαρ το φως το ἀληθινον, ὁ φωτιζει παντα ἀνθρωπον ἐρχομενον εἰς τον κοσμον. ὡστε ἀφωτιστος ψυχη, ἀδυνατος ἐστι προς νοησιν. — Greg. Naz. or. 34, p. 559. —

sei der Mensch nicht Mensch, er würde nur als ein rein thierisches Wesen erscheinen können, wenn er blos die *ψυχη*, und nicht auch den *νους* besäße[1]). Wollte man darum auch annehmen, daß der *λογος* in Christus die Stelle des *νους* habe vertreten können, so sei es in diesem Falle doch unmöglich, Christus noch für einen wahren Menschen zu halten, weil ihm eben ein wesentliches Moment der menschlichen Natur mangelte[2]). In der menschlichen Natur Christi müsse daher ebenso der *νους* wie die *ψυχη* sich vorfinden, um so mehr, da auch der *νους* im Menschen gesündiget habe, und folglich auch dieser von dem *λογος* habe angenommen werden müssen, damit er in ihm und durch ihn erlöst werde[3]). Betrachtet man diese Aussprüche blos obenhin, so könnte man wohl auf den Gedanken kommen, es sei darin ein realer, substantieller Unterschied zwischen *νους* und *ψυχη* involvirt. Allein diese Vermuthung muß, wie schon erwähnt, sogleich verschwinden, wenn man diese Lehre vergleicht mit der oben ausgeführten Bestimmung des Begriffes des menschlichen Wesens. Nach diesen Bestimmungen kann hier unmöglich ein realer Unterschied zwischen *νους* und *ψυχὴ* supponirt sein, wenn nicht den beiden Vätern, von denen wir sprechen, ein offener Widerspruch zur Last gelegt werden soll. Der Gedanke, welchen sie den Apollinaristen gegenüber festhielten, konnte kein anderer sein, als dieser, daß der *λογος* nicht eine blos thierische Seele, wie sie die Apollinaristen supponirten, angenommen habe, sondern eine vernünftige, also eine menschliche Seele, weil nur unter dieser Bedingung eine Erlösung des Menschen möglich gewesen sei[4]). Das Gegentheil annehmen zu wollen, wäre ebenso lächerlich, als wenn man den Vätern die Absicht unterlegen würde, sie hätten in den Fällen, wo sie statt *ψυχη* und *σωμα* die Ausdrücke *πνευμα* und *σαρξ* gebrauchten, eine Trichotomie im Menschen ausdrücken wollen, sofern sie sich unter *σαρξ* das durch eine von dem *πνευμα* der Substanz nach verschiedene Leibseele belebte *σωμα* gedacht hätten. Es findet sich in den Schriften der Väter auch nicht die mindeste Spur weder von der einen, noch von der andern Anschauung, und darum kann auch Niemand berechtigt sein, in ihre Lehre ein Moment einzutragen, welchem sie gänzlich ferne standen, und das blos im Gebiete der Häresie sich damals festgesetzt hat, und festsetzen konnte. —

---

1) Greg. Naz. or. 51, p. 740. *εἰ δε ἐμψυχος, εἰ μεν οὐ νοερος, πως και ἀνθρωπος; οὐ γαρ ἀνοον ζωον ὁ ἀνθρωπος. και ἀναγκη το σχημα μεν ἀνθρωπειον και την σκηνην, την δε ψυχην ἱππου τινος, ἡ βοος, ἡ ἀλλον των ἀνοητων.* — 2) Ib. l. c. *ἀλλα ἡρκει, φησιν ἡ θεοτης ἀντι του νου. τι οὐν προς ἐμε τουτο; θεοτης γαρ μετα σαρκης μονης οὐκ ἀνθρωπος, ἀλλ' οὐδε ψυχης μονης, οὐδε ἀμφοτερων χωρις του νου, ὁ και μαλλον ἀνθρωπος. τηρει οὐν τον ἀνθρωπον ὁλον, και μιξον την θεοτητα, ἱνα με τελειως εὐεργετης.* — 3) Ibid. or. 51, p. 742 seqq. — 4) Ibid. or. 38, p. 620.

§. 101.

Dieses vorausgesetzt, können wir uns in Bezug auf die weitern psychologischen Bestimmungen, wie wir sie bei Basilius und Gregor von Nazianz vorfinden, kürzer fassen, weil dieselben im Allgemeinen mit denen des Athanasius zusammenfallen. Wenn Leib und Seele miteinander den Menschen ausmachen [1]), so ist aber doch die Seele der vorzüglichere Theil desselben, und man kann sie daher als das eigentliche Ich im Menschen, als den wahren Menschen im Menschen bezeichnen, während der Körper mit seinen Organen blos diesem Ich eigen ist, und nicht zu demselben selbst gehört [2]). Diese Bestimmung lehnt sich offenbar an den Platonismus an, und ist, wie man leicht sieht, speculativ genommen, minder stichhaltig; doch da sie auf das Ganze der vorliegenden Lehre keinen weitergreifenden Einfluß ausgeübt hat, so dürfen wir sie hier auch nicht zu hoch anschlagen. — Das Fleisch ist nicht an sich unrein, weil der Urheber desselben der nämliche ist, wie der der Seele [3]). Wenn auch die sinnlichen Triebe durch das Fleisch bedingt sind: so ist deshalb doch das Fleisch nicht anzuklagen, denn auch diese Triebe sind an und für sich gut, sofern sie der Vernunft untergeordnet sind und haben ihren guten Zweck im Haushalte der menschlichen Natur; nur insofern kommt ihnen die Eigenschaft des Bösen zu, als sie im Widerspruche mit der Vernunft stehen [4]). Der eigentliche Grund des Bösen kann vielmehr nur in der Freiheit des Menschen liegen [5]), und da der Mensch wesentlich frei ist [6]),

---

[1]) Ib. or. 1, p. 81. *τις ὁ ποιησας τα παντα ἐν λογῳ, και τῃ σοφιᾳ κατασκευασας ἀνθρωπον, και εἰς ἑν ἀγαγων τα διεστωτα, και μιξας τον χουν τῳ πνευματι, και συνθεις ζωον ὁρατον και ἀορατον, προσκαιρον και ἀθανατον, ἐπιγειον και οὐρανιον, ἁπτομενον θεου και οὐ περιδρασσομενον, ἐγγιζον και μακρυνομενον;* or. 38, p. 618. — or. 42, p. 680. — Basil. Const. monast. c. 4, p. 682. — Comm. in Isai. vis. 2, p. 813. *συνθετος ὁ ἀνθρωπος ἐκ ψυχης και σωματος. ἡ σαρξ, ἀπο γης· ἡ ψυχη, οὐρανια.* p. 838. — [2]) Basil. Orat. 22, de anim. (in append.) — [3]) Ib. Hom. in ill. Quod deus non est autor mali. p. 428 (t. 1). — [4]) Ib. Const. monast. c. 2, p. 676 seqq. — [5]) Ib. Hom. in ill. Quod deus non est autor mali. p. 426. *το μεν οὐν κυριως κακον ἡ ἁμαρτια. ὁπερ μαλιστα ἐστι της του κακου προσηγοριας ἀξιον, ἐκ της ἡμετερας προαιρεσεως ἠρτηται· ἐφ' ἡμιν ὀντος, ἡ ἀπεχεσθαι της πονηριας, ἡ μοχθηροις εἰναι.* — [6]) Ibid. l. c. p. 428. *δια τι δε ὁλως δεκτικη του κακου ἡ ψυχη; δια την αὐτεξουσιον ὁρμην, την μαλιστα πρεπουσαν λογικῃ φυσει. λελυμενη γαρ πασης ἀναγκης και αὐθαιρετον ζωην λαβουσα παρα του κτισαντος, δια το κατ' εἰκονα γεγενησθαι θεου, νοει μεν το ἀγαθον και οἰδεν αὐτου την ἀπολαυσιν, και ἐχει ἐξουσιαν και δυναμιν ἐπιμενουσα τῃ του καλου θεωριᾳ και τῃ ἀπολαυσει των νοητων, διαφυλαττειν αὐτης την κατα φυσιν ζωην· ἐχει*

so ist jeder sich selbst Urheber seiner Bosheit [1]), die deshalb wesentlich nichts Anderes ist, als die Privation des Guten [2]), der Abfall von der Tugend [3]). Die Tugend aber besteht darin, daß der Mensch die von Gott in seine Natur gelegten Kräfte dem Willen Gottes gemäß gebraucht, und darum ist das Böse im Gegensatze hiezu zuletzt zu bestimmen als der dem Gesetze Gottes widerstreitende Gebrauch dieser Kräfte von Seite des freien Willens [4]). So ist die Tugend im gewissen Sinne die Gesundheit der Seele, während das Laster eine Krankheit derselben involvirt [5]). Obgleich jedoch in der Freiheit außer der Möglichkeit des Guten auch die des Bösen begründet ist, so hört sie deshalb doch nicht auf, ein Gut für den Menschen zu sein und wer Gott tadeln wollte darüber, daß er dem Menschen die Freiheit gegeben habe, der würde damit aussprechen, daß die unvernünftige Natur vorzüglicher sei, als die vernünftige [6]).

Das höchste Gut des Menschen ist Gott selbst, und auf ihn muß mithin das ganze Streben des Menschen gerichtet sein [7]). Seine Aufgabe ist es also, der Tugend zu leben, nicht den sinnlichen Gütern und den Gelüsten des Körpers zu dienen, sondern über dieselben vermöge seines freien Willens zu herrschen, und sein ganzes Leben dem göttlichen Gesetze unterwürfig zu machen [8]). Concentrirt sich aber die Lebensaufgabe des Menschen in der Tugend, so ist der Mittelpunkt aller übrigen Tugenden, die Wurzel aller Gebote, die Liebe Gottes. Das Leben der Seele ist Gott selbst [9]). Indem folglich die Seele in der Liebe mit Gott geeinigt ist, besitzt sie hierin auch ihr wahres Leben und ihr wahres Glück [10]). Der Mensch muß sich somit, soll er seine Bestimmung erfüllen, in der Tugend Gott zum Opfer bringen [11]): das ist seine höchste Pflicht, und nur wenn er dieser Pflicht genügt, ist sein Heil gesichert. Aber freilich, der Mensch ist gefallen, und hat das höhere

---

δε ἐξουσιαν και ἀπονευσαι ποτε του καλου. — Comm. in Isai. vis. 2, p. 851 seqq. — [1]) Ib. Hexaem. hom. 2, p. 22. — [2]) Ib. Hom. in ill. Quod deus non est autor mali. p. 427. *στερησις γαρ ἀγαθου ἐστι το κακον.* — [3]) Ib. Const. monast. c. 2, p. 677. *κακια γαρ οὐδεν ἑτερον ἐστιν ἡ ἀπολειψις ἀρετης.* — [4]) Ib. Lib. regul. fus. disp. p. 414 (t. 2.) *και ἐστιν οὑτος κακιας ὁρος, ἡ πονηρα, και παρ' ἐντολην του Χριστου χρησις των ἐπ' ἀγαθῳ παρα του θεου δεδομενων ἡμιν. ὡσπερ οὐν της παρα θεου ἐπιζητουμενης ἀρετης, ἡ ἐξ ἀγαθου του συνειδοτος κατ' ἐντολην του κυριου χρησις αὐτων.* — [5]) Ib. Hexaem. hom. 9, p. 116. — [6]) Ib. Hom. in ill. Quod deus non est autor mali. p. 429. seqq. — [7]) Ib. Hom. in Ps. 114, p. 307. — [8]) Ib. Hom. in ill. Attende tibi ipsi. p. 352. — Or. 8 de temperant. — or. 22 de anima. — [9]) Ib. Hom. in ill. Quod deus non est autor mal. p. 429. — [10]) Vgl. Ib. l. c. p. 428. — [11]) Ib. Comm. in Isai. vis. 2, p. 829 seqq. — Greg. Naz. or. 25, p. 440. — or. 42. p. 692.

Leben in Gott, welches ihm Gott uranfänglich gegeben hatte, verloren; er ist aus der heiligen Gemeinschaft mit Gott herausgetreten, und des göttlichen Ebenbildes verlustig gegangen. Daher kann er nun seine Bestimmung nur mehr erreichen durch den menschgewordenen Gott, durch Jesus Christus. So bildet die Lehre von Christus und von der Erlösung den Schlußstein der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens. —

Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch [1]), in der Einheit der göttlichen Person [2]). Die Gottheit vereinigte sich mit dem Fleische unter Vermittlung der (menschlichen) Seele, und das, was unter sich getrennt und geschieden war, wurde durch die Verwandtschaft des Vermittelnden zu beiden Theilen innig verbunden. So hat Christus, obgleich er selbst sündelos und der Sünde unfähig war [3]), dennoch durch sein Leiden und durch seinen Tod die Sünden der Menschen getilgt, und den Tod überwunden. Hienach erscheint Christus als der Wiederhersteller des menschlichen Geschlechtes. Die Menschwerdung des Logos ist eine neue Menschenschöpfung [4]). Das schöpferische Wort, zugleich unser Fürsprecher und Sachwalter [5]), hat uns die Wiedergeburt verliehen, und uns zu Söhnen Gottes aus Gnade gemacht, während er es von Natur ist [6]). Er, der Erlöser und Gebieter aller Dinge, der Weltschöpfer und Weltregierer, jenes Wort des Vaters, der Friedensstifter und Hohenpriester, der mit dem Vater den himmlischen Thron theilt, hat sich für uns, die wir sein Ebenbild entehrt hatten und nach unserm tiefen Fall das erhabene Geheimniß unserer Verbindung mit Gott [7]) nicht mehr kannten, nicht blos bis zur Knechtsgestalt erniedrigt, sondern er ist auch für uns an das Kreuz gestiegen, und hat unsere Sünden mit dahin genommen, damit sie dort getilgt würden [8]). Er ist zugleich Gott, Hoherpriester und Opfer [9]); er ist ewiger Priester, sein Opfer ein immerwährendes [10]). Durch ihn allein, durch seine Gnade nämlich im heiligen Geiste, vermag mithin der Mensch wieder zur Ebenbildlichkeit mit Gott sich zu erheben; denn in ihm allein liegt das Heil [11]). Und deshalb ist das ganze Christenthum im Grunde nichts Anderes, als eine Wiedererhebung des Menschen

---

[1]) Bas. Const. monast. c. 1, p. 667. — Greg. Naz. or. 1, p. 11. — [2]) Greg. Naz. or. 51, p. 738. *οὐδε γαρ τον ἀνθρωπον χωριζομεν της θεοτητος, ἀλλ' ἑνα και τον αὐτον δογματιζομεν.* p. 739. — [3]) Basil. Const. monast. c. 4, p. 683. *πως γαρ ἀν ἡ δικαιοσυνη τῃ ἁμαρτιᾳ ἡττηθη; πως δ'ἀν το ψευδος της ἀληθειας ἐκρατησεν.* — [4]) Greg. Naz. Carm. jamb. 15 (t. 2) p. 201. *Χριστου ἐνανθρωπησις ἀλλη μου πλασις.* — [5]) Ib. Or. 4, p. 110. — [6]) Ib. Or. 23, p. 421. 422. — [7]) *το μεγα της συζυγιας μυστηριον.* Ib. Or. 3. p. 82. — [8]) Ib. Or. 3. p. 82. Or. 8. p. 148. — Epp. S. Basil. et Greg. Theol. 65, p. 853. — [9]) Greg. Naz. Or. 1, p. 38. — [10]) Ib. Or. 42, p. 685. Vgl. Hergenröther a. a. O. p. 156 ff. — [11]) Basil. Hom. in Psalm. 48, p. 286 seqq.

zur Ebenbildlichkeit mit Gott, wobei jedoch ebenso der Mensch selbst betheiligt ist, wie sie andererseits als ein Werk Gottes bezeichnet werden muß[1]). Einen neuen Bund hat Gott in Christus mit uns geschlossen, weit bewundernswerther, als der erste[2]). Der Mensch wird in Christus vergöttlicht[3]). —

3. Gregor von Nyssa.

§. 102.

Nach solchen Vorgängen dürfte es uns vielleicht überraschen, wenn wir nun mit einem Male auf der Linie der christlich-speculativen Anthropologie einer Lehre begegnen, in welcher zwar das christliche Element den Kern des Ganzen bildet, aber doch hie und da mit Anschauungen untermischt ist, die offenbar in die idealistische Philosophie der damaligen Zeit hinüberspielen und an den Origenismus erinnern. Wir meinen die Lehre Gregors von Nyssa[4]). Auf den ersten Anblick möchte man veranlaßt sein, diese scheinbar auffallende Erscheinung etwa in folgender Weise zu rechtfertigen. Die christliche Speculation entwickelte sich, besonders im Orient, im beständigen Kampfe mit der Häresie einerseits und mit der heidnischen Philosophie andererseits. Sie hatte daher immer eine doppelte Aufgabe zu lösen, eine negative und eine positive. Sie hatte die Angriffe der Gegner abzuwehren, und zugleich den Inhalt des Glaubens selbst im Sinne der Kirche zu entwickeln. Man sieht leicht, daß die Lösung dieser Doppelaufgabe nicht blos ein tiefes Eindringen in die Mysterien des Christenthums, sondern auch eine vollständige

---

1) Greg. Naz. Or. 31, p. 504. *μαλλον δε αὐτο το προαιρεισθαι τα δεοντα, θειον τι και ἐκ θεου δωρον φιλανθρωπιας. δει γαρ και το ἐφ' ἡμιν εἶναι, και το ἐκ θεου σωζεσθαι.* — 2) Ib. Or. 38, p. 620. Or. 42, p. 682. — 3) Ib. Or. 10, p. 175. — 4) Gregor von Nyssa war ein jüngerer Bruder des hl. Basilius, welchen er verehrend überall nur seinen Vater nennt, und wurde geboren im Jahre 331. Nach Vollendung seiner Bildungsjahre widmete er sich dem Berufe eines Lehrers der Beredsamkeit. Bald nach Basilius ward er jedoch zum Bischofe von Nyssa geweiht (371), einer Stadt in der Kirchenprovinz seines Bruders Basilius. Unter Valens ward er von seinem Sitze vertrieben, nach dem Tode des erstern kehrte er jedoch wieder auf denselben zurück. Gregor war der dritte in dem Trifolium der drei großen Cappadocier; er war eine Stütze der Kirche gegen die Arianer, gegen welche er zu Lebzeiten, und besonders nach dem Tode seines Bruders Basilius beharrlich kämpfte. Sein Bemühen ging dahin, das Christenthum, seine innere Wahrheit und Göttlichkeit, Gläubigen und Ungläubigen zu zeigen und annehmlich zu machen. Auf der Kirchenversammlung zu Constantinopel (381) nahm er eine hervorragende Stelle ein. Er starb um d. J. 394.

Bekanntschaft mit dem Inhalt der Häresie sowohl, als auch der heidnischen Philosophie erheischte. Ebenso ist es aber auch leicht ersichtlich, daß man die Kirchenväter nicht als überirdische Wesen betrachten dürfe, denen nie etwas Menschliches hätte begegnen können. Da ihnen noch kein vollständig ausgearbeitetes speculatives System im Sinne der christlichen Lehre vorlag, und sie ein solches erst begründen sollten, so darf es uns nicht wundern, wenn in einem solchen schwierigen Unternehmen auch manchmal Ideen zum Vorschein traten, welche die Väter aus der damaligen Zeitphilosophie, mit der sie von Jugend auf vollkommen vertraut waren, herübernahmen, und diese sich so bei ihnen mit dem christlichen Gedanken vermischten. Um so weniger kann dieß auffallend sein, als ja die Väter überall den Zweck verfolgten, den Heiden das Christenthum in seiner ganzen Vernunftgemäßheit darzustellen, wobei sie sich veranlaßt fanden, an die philosophischen Lehrmeinungen ihrer Zeitgenossen anzuknüpfen, um von diesen aus den letztern die Brücke zu bauen zum Christenthum. Wie leicht war es da möglich, daß in ihre speculativen Ausführungen Manches sich einschlich, was sie bei näherer Betrachtung selbst wieder fallen zu lassen sich genöthigt fanden! — Am meisten nun tritt diese Erscheinung hervor bei Gregor von Nyssa, insbesonders im Gebiete der anthropologischen Lehre. Das christliche Dogma ward dadurch im Allgemeinen nicht beeinträchtigt, um so mehr, da Gregor von Nyssa ebenso wie seine Vorgänger den Glauben als die Grundlage und als die Regel alles Wissens bezeichnete[1]); allein die speculativen Ansichten Gregors lassen in einigen Punkten eine vollständige Uebereinstimmung mit dem christlichen Glaubensinhalte vermissen. Doch will Gregor diese Ansichten ebensowenig, wie Origenes als apodiktisch gewiß oder gar als dogmatische Bestimmungen betrachten wissen, denn er spricht es offen aus, daß er in Bezug auf solche Punkte nur Meinungen und Ansichten aufstellen wolle, die keine größere Auktorität beanspruchen sollen, als die Meinungen irgend eines andern Menschen[2]). Damit ist ihnen selbstverständlich ihre Schärfe genommen, und sie erweisen sich somit nicht blos für die kirchliche Tradition, sondern auch für den Gang der christlich-speculativen Wissenschaft als unschädlich. —

Allein diese ganze Rechtfertigung, die doch hie und da ihr Mißliches haben dürfte, stellt sich als überflüssig heraus, wenn man berücksichtigt, daß nach der Ansicht vieler Kritiker jene Schriften Gregors, in welchen die erwähnten idealistischen Anschauungen sich vorfinden, von den Origenisten vielfach interpolirt worden seien, und daß wir folglich sehr Unrecht thun würden, wollten wir jene in vielfacher Beziehung verfänglichen Lehrsätze, die wir im Folgenden treffen werden, ganz ohne Rückhalt dem Gregor selbst

---

[1]) Greg. Nyss. De anim. et ej. resurr. p. 200 seqq. p. 231. (tom. 3.) (Pariser Ausgabe von 1638.) — [2]) Vgl. Hexaëm. p. 5 (tom. 1.)

unterschieben[1]). Damit wäre offenbar das ganze Räthsel gelöst. Gregor selbst ist unbetheiligt an jenen origenistisch-idealistischen Lehrmeinungen, die in seinen Schriften sich vorfinden; denn daß diese seine Schriften verfälscht wurden, daran trägt nicht er die Schuld, und kann deshalb für sie auch nicht verantwortlich gemacht werden. Wir sollten mithin in unserer folgenden Darstellung die in Rede stehenden Lehrmeinungen eigentlich ganz übergehen, um auch den Anschein zu vermeiden, als wollten wir sie dem Gregor selbst zuschreiben. Allein es ist uns dieß denn doch nicht möglich, theils wegen der Zukunft, die wir gar häufig auf diese angeblichen Lehrsätze Gregors sich werden berufen hören, theils wegen der Geschichte dieser gegenwärtigen Epoche selbst, so fern die erwähnten Lehrmeinungen uns zeigen, welche Ideen in der gegenwärtigen Zeit vielfach in den Geistern gährten, und wie der Einfluß neuplatonischer Ideen auf das speculative Denken auch in den spätern Jahrhunderten dieser Epoche noch immer sehr mächtig war. Wenn wir daher im Folgenden die oft genannten Lehrmeinungen, so weit sie den idealistischen Charakter an sich tragen und an den Origenismus anstreifen, dem Gregor selbst in den Mund legen, so geschieht dieß auf die ebenerwähnten Gründe hin nur in der Absicht, um die Einheit der Darstellung nicht verloren gehen zu lassen, nicht als wären wir der Ansicht, sie gehörten wirklich ihm selbst an.

Gregor setzt sich vor Allem allenthalben dem stolzen Wissensdünkel der damaligen heidnischen Philosophen und häretischen Arianer entgegen, indem er nicht müde wird, auf die dem menschlichen Wissen gesetzten Gränzen hinzuweisen. Schon bezüglich der geschöpflichen Dinge ist unser Wissen beschränkt. So unzweifelhaft es ist, daß die sinnlichen Dinge sind, so gewiß ist es, daß wir keineswegs vollständig ihr Wesen erkennen, keineswegs genügend sagen können, was sie sind[2]). Ja sogar uns selbst, unser eigenes Wesen

---

[1]) Schramm, Analys. opp. Patr. Tom. 14, p. 57 sagt in dieser Beziehung mit Dupin: In hoc capite (cap. 21, de opif. hom) deprehenduntur Originis errores circa communem hominum damnatorum ex inferno liberationem, quos tamen aliis in locis S. Gregorius expresse rejicit et refellit. Unde verisimile est, loca illa addita fuisse, et Germanus Patriarcha Constantinopolitanus in libro, cujus excerpta profert Photius (Bibliothecae, vol. 218), probat tum ex antecedentibus locis, tum consequentibus et aliis sexcentis contrariis, loca, quae in operibus Gregorii Nysseni cum doctrina Origenis congruunt, ab Origenistis vel adjecta vel corrupta fuisse. — Dici etiam posset, Gregorium principiis Origenis imbutum sibi temperare non potuisse, quin incogitanter quosdam hujus Auctoris errores ratiociniis suis admisceret: quamvis reapse ab ejus sententia alienus esset, eamque repudiaret, cum ad illam attendebat. Vgl. pag. 505 bezügl. des Buches: „De anima et resurr." —
[2]) Contr. Eunom. l. 12, p. 740 seqq.

vermögen wir nicht zu begreifen; denn wie vermöchten wir z. B. die Art der Vereinigung unserer Seele, dieses einfachen, mit unserm Körper, diesem zusammengesetzten Wesen, zu erkennen[1]? Um wie viel weniger ist uns somit eine begreifliche Erkenntniß Gottes, des Schöpfers möglich, wenn schon dessen Geschöpfe die Kraft dieser unserer Erkenntniß übersteigen! Was nützen hier alle dialektischen Kunstgriffe, wie die Arianer sich deren bedienen; das Wesen Gottes vermögen wir nicht zu erforschen, und wer dieß dennoch versucht, der kann nur auf Irrwege gerathen, wie hievon die Arianer ein Beispiel sind. Gott ist über allen Kategorien, selbst über dem „Guten" erhaben, er ist durch keine Analogie zu erreichen! Wir können von ihm nur wissen, daß er ist, aber nicht, was er für ein Wesen hat. Gott ist unbegreiflich und unerforschlich[2].

Bei dieser Einweisung des menschlichen Erkennens in seine gebührenden Gränzen ist jedoch Gregor weit entfernt, demselben alle Kraft zur Erkenntniß der Wahrheit abzusprechen. Im Gegentheil verweilt Niemand lieber als er, in der Entwicklung der Beweise für Gottes Dasein und in der Ableitung und Schilderung der göttlichen Eigenschaften. Die Erkenntniß gilt ihm ja für das Höchste, für dasjenige, worin die höhere, gottähnliche Natur der Seele am meisten hervorleuchtet[3]. Was würde dem Menschen wohl noch übrig bleiben, worauf er Werth legen, weswegen er leben möchte, wenn er keine Erkenntniß sich versprechen dürfte? Nur reinigen und absondern müssen wir uns, um das Wahre zu schauen und die höhere Erkenntniß zu gewinnen[4]. In diesem zuversichtlichen Streben nach Erkenntniß geht Gregor so weit, daß er selbst das dreieinige Leben Gottes aus der Art und Weise zu erweisen sucht, wie in uns die Seele, der Verstand (*λογος*) und die Vernunft (*νους*) eine Einheit bilden[5], ja sogar hinzufügt, daß dieser Beweis aus der innern Erkenntniß unser selbst sicherer und zuverläßiger sei, als jeder Beweis aus dem Gesetze oder der Schrift[6]. Wir dürfen diese Aeußerung wohl nicht in voller Strenge nehmen. Gregor wollte damit wohl nur sagen, daß diese Analogie am meisten geeignet sei, dem menschlichen Verstande das trinitarische Leben Gottes, so weit möglich, klar und einleuchtend zu machen, weil ihm sein eigenes Selbstbewußtsein näher liegt, als alle übrigen An-

[1]) De hom. opif. c. 12, p. 71. c. 15. — Or. cat. c. 11. — [2]) C. Eunom. (tom. 2.) l. 12, p. 739 seqq. — In cant. cant. hom. 12, p. 650. — De hom. opif. c. 16, p. 85. — [3]) De anim. et resurr. p. 204. 222. — [4]) Ib. p. 217 seqq. p. 202. — [5]) De eo, quid sit ad imag. et sim. Dei (tom. 2.) p. 26 seqq. — Or. cat. c. 2. — [6]) De eo quid sit ad imag. etc. p. 30 seqq. *ἐκ των ἐντος σου τον κρυπτον θεον γνωρισον· ἐκ της ἐν σοι τριαδος την τριαδα ἐπιγνωθι δι' ἐνυποστατων πραγματων. ὑπερ γαρ πασαν ἀλλην νομικην και γραφικην μαρτυριαν βεβαιοτερα αὑτη και πιστοτερα.*

haltspunkte zur menschenmöglichen Erklärung des erwähnten Dogma's. Aus der heiligen Schrift müssen wir zwar die Erkenntniß der Trinität schöpfen; um aber dieses Dogma, so weit möglich, speculativ zu erfassen, kann Nichts geeigneter sein, als die Betrachtung der dreiheitlichen Einheit in unserm eigenen innern Leben[1]). —

Dieser dreieinige Gott nun wollte in seiner unendlichen Güte sich auch nach Außen offenbaren, und hat deswegen die Welt geschaffen. Die Welt ist somit nicht aus einer präexistirenden Materie gebildet, sondern sie ist vielmehr nach Materie und Form das Werk göttlicher Schöpfung[2]). In dieser Schöpfung hat Gott seine Weisheit, Güte und Allmacht, überhaupt seine göttlichen Eigenschaften kund gegeben, und in so fern kann und muß die Betrachtung der Welt zur Erkenntniß Gottes führen[3]). Freilich entsteht hier die Frage, wie denn von einem schlechterdings einfachen, unkörperlichen und unveränderlichen Wesen, wie Gott es ist, veränderliche und zusammengesetzte, überhaupt körperliche Dinge hervorgebracht werden können. Wenn wir nun wohl das „Wie" dieser Schöpfung nicht vollständig zu begreifen vermögen[4]), so sind wir aber dennoch im Stande, auf die erwähnte Frage eine genügende Antwort zu geben, wenn wir das Wesen der Körper selbst in's Auge fassen. Der Körper besteht nämlich aus lauter Bestandtheilen, die, an und für sich genommen, rein intelligibel, bloße Gedankendinge oder intelligible Potenzen sind, wie Qualität, Quantität, Figur, Größe, Farbe und dergl. Denkt man sich alle diese intelligiblen Qualitäten vom Körper hinweg, so bleibt gar Nichts mehr übrig. Der Körper entsteht daher nur aus dem Zusammengehen dieser intelligiblen, unkörperlichen Qualitäten; er ist das Resultat dieser ihrer gegenseitigen Vereinigung[5]). Aber eben weil dieses der Fall ist, ist er nach den Bestandtheilen, aus denen er besteht, ebenfalls etwas Unkörperliches, und so liegt offenbar durchaus nichts Befremdendes mehr darin, daß er von

---

[1]) Vgl. hierüber Denzinger, Relig. Erkenntniß, Bd. 2, p. 104 ff. — [2]) De iis, qui praemat. abrip. p. 324 seqq. (tom. 3.) — Hexaëm. p. 6 seqq. — De anim. et resurr. p. 329. — De perf. Christ. forma. p. 285. (t. 3.) — [3]) De iis qui praemat. abrip. p. 331. — [4]) De anim. et ej. resurr. p. 238 seqq. — De hom. opif. c. 23. — [5]) Hexaëm. p. 7. *το κουφον, το βαρυ, το ναστον, το ἀραιον, το μαλακον, το ἀντιτυπον, το ὑγρον, το ξηρον, το ψυχρον, το θερμον, το χρωμα, το σχημα, την περιγραφην, το διαστημα· ἁπαντα μεν καθ' ἑαυτα ἐννοιαι ἐστι και ψιλα νοηματα· οὐ γαρ τι τουτων ἐφ' ἑαυτου ὑλη ἐστιν, ἀλλα συνδραμοντα προς ἀλληλα ὑλη γινεται.* — De anim. et ej. resurr. p. 240. *οὐδεν ἐφ' ἑαυτου των περι το σωμα θεωρουμενων σωμα ἐστιν, οὐ σχημα, οὐ χρωμα, οὐ βαρος, οὐ διαστημα, οὐ πηλικοτης, οὐκ ἀλλο τι των ἐν ποιοτητι θεωρουμενων οὐδεν· ἀλλα τουτων ἑκαστον λογος ἐστιν· ἡ δε προς ἀλληλα συνδρομη τουτων και ἑνωσις σωμα γινεται.* — De hom. opif. c. 24.

einem unkörperlichen Wesen geschaffen werden könne, und wirklich geschaffen worden sei[1]). Diese Ansicht ist offenbar dem Neuplatonismus entnommen, wie denn bekanntlich auch Origenes in diesem Punkte den Neuplatonikern sich angeschlossen hatte. Daß dadurch die körperliche Natur ihrer concreten Substanzialität entkleidet, und so viel möglich im Idealen verflüchtigt wird, ist klar, und man darf es daher für ein Glück ansehen, daß diese Ansicht auf die weitere Lehre Gregors doch keinen weitergreifenden Einfluß ausübte. — Was den nächstliegenden Zweck der Schöpfung betrifft, so ist die sichtbare Welt des Menschen wegen geschaffen, damit er durch dieselbe zur Erkenntniß Gottes gelange[2]). Aus Liebe, nicht aus Nothwendigkeit hat Gott den Menschen in's Dasein gesetzt[3]), und um ihm diese seine Liebe zu bewähren, hat er ihm die Welt zu Füßen gelegt, damit er durch sie zur Erkenntniß seines Schöpfers gelange. Der Mensch selbst aber hat die Aufgabe, Gott zu loben und zu verherrlichen, um dadurch eine ewige Seligkeit in Gott zu erlangen[4]). Für das Höchste ist der Mensch bestimmt; das Höchste soll er deshalb auch anstreben. —

§. 103.

Was nun den Menschen selbst betrifft, so sucht Gregor vor Allem zu beweisen, daß in ihm außer dem Körper noch ein höheres, geistiges Princip vorhanden sei. Er geht hiebei von dem Grundsatze aus, daß, wie man aus dem Dasein der Welt und der constanten Ordnung in ihr auf Gott hinüberschließen müsse, in analoger Weise auch aus den Thätigkeitsäußerungen des Menschen auf das Dasein eines höhern Principes in ihm, das wir eben Seele nennen, geschlossen werden könne und müsse[5]). In der Anwendung dieses Grundsatzes beruft er sich dann zuvörderst, ebenso wie Athanasius, auf die Vernunftthätigkeit des Menschen im Allgemeinen, sofern diese unmöglich durch den Körper oder durch ein körperliches Organ principiirt sein könne, sondern nothwendig ein höheres, überkörperliches Wesen voraussetze, in welchem sie gründet. Außerdem besitzt der Mensch allein vor allen übri-

[1]) De anim. et ej. resurr. p 240. *ἐπει οὐν αἱ συμπληρωματικαι του σωματος ποιοτητες νφ καταλαμβανονται, και οὐκ αἰσθησει, νοερον δε το θειον, τις πονος των νοητων τα νοηματα κατεργασασθαι; ὡν ἡ προς ἀλληλα συνδρομη την του σωματος ἡμιν ἀπεγεννησε φυσιν.* — De. hom. opif. c. 24. — [2]) De hom. opif. c. 2. — In verb. Faciam. hom. or. 1. p. 146. (tom. 1.) — [3]) Cat. magn. or. c. 5, p. 51 (t. 3) *οὐκ ἀναγκῃ τινι προς την του ἀνθρωπου κατασκευην ἐπαχθεις (ὁ θεος), ἀλλ' ἀγαπης περιουσιᾳ του τοιουτον ζωον δημιουργησας την γενεσιν.* — [4]) In Christ. resurr. or. 3, p. 426. (t. 3.) — [5]) De eo, quid sit ad imag. et simil. Dei, p. 26.

gen Wesen die Sprache, und wenn irgend Etwas, so ist diese ein vollgiltiger Beweis für das Dasein eines höhern Princips in uns; denn im körperlichen Organismus allein kann dieselbe schlechterdings nicht begründet sein. Noch mehr, — selbst das äußere Thun des Menschen, wie es zunächst durch die Hand vermittelt wird, gibt Zeugniß von der Seele; denn unser äußeres Thun ist nicht ein rein instinktives, wie das des Thieres, sondern es ist durch eine höhere Vernunft geleitet, die nur in der Seele wurzeln kann. Ja selbst die aufrechte Haltung des menschlichen Körpers kann zur Begründung des Daseins einer überkörperlichen Seele in uns herbeigezogen werden, weil keinem thierischen Körper dieser Vorzug eignet, und somit der Mensch vermöge desselben alle übrigen Wesen überragt: eine Auszeichnung, die offenbar keinen Sinn hätte, wenn in ihm nicht ein höheres Princip leben würde, — die Seele[1]). Mit diesen positiven Beweisen verbindet dann Gregor auch noch diejenigen Beweisgründe, welche Plato gegen die Ansicht, daß die Seele die Harmonie des Leibes sei, beigebracht hatte[2]).

Kann somit nach Gregor das wirkliche Dasein einer vernünftigen Seele in uns keinem Zweifel unterliegen, so ist diese Seele weder consubstanziell mit Gott, wie sich dieses den vorausgeschickten, allgemeinen Principien gemäß von selbst versteht[3]), noch ist sie selbst wiederum nur ein materielles Wesen. Denn wäre sie letzteres, so müßte sie auch zusammengesetzt sein. Ein zusammengesetztes Wesen aber setzt ein Princip voraus, welches seine Theile einigt und zusammenhält. Wäre dieses Princip wieder ein zusammengesetztes, so würde die nämliche Voraussetzung recurriren, und so müßte es fortgehen, bis man endlich bei einem einfachen, immateriellen Princip anlangte. Die Einfachheit und Immaterialität der Seele kann somit gar nicht umgangen werden und stellt sich immer als das letzte Resultat der psychologischen Untersuchung heraus. Dazu kommt noch, daß die Seele sich nicht mit körperlicher Speise nährt, wie der Leib, sondern vom Unkörperlichen lebt, weshalb sie auch aus diesem Grunde mit dem Körperlichen nicht auf gleiche Linie gestellt werden kann. Ueberdieß würde die Seele, falls sie ein materielles Wesen wäre, entweder von einem Andern bewegt werden, oder sie würde sich selbst bewegen. Im ersteren Falle wäre sie etwas Lebloses, im letzteren dagegen würde sie ein beseeltes, und nicht eine Seele sein. Beides ist absurd, und darum kann die Seele in keiner Weise als ein körperliches oder materielles Wesen bezeichnet werden[4]).

Hienach ist also die Seele nicht blos eine von dem körperlichen Organismus wesentlich verschiedene, und in Folge dessen eine eigene, für sich seiende, und in sich bestehende Substanz[5]), sondern sie ist als solche auch

---

[1]) De anim. et resurr. p. 189 seqq. — de hom. opif. c. 8. 9. — [2]) De anim. p. 95 seqq. (t. 2.) — [3]) De anim. et ej. resurr. p. 188. p. 196. — [4]) De anim. p. 91 seqq. — [5]) De anim. et ej. resurr. p. 188.

eine unkörperliche und einfache, intelligible und geistige Natur[1]), die in dieser ihrer reinen Immaterialität nicht mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur durch die Vernunft erkannt werden kann[2]), wiewohl auch diese ihr Wesen nicht vollständig zu ergründen vermag[3]). Es versteht sich von selbst, daß sie in dieser ihrer Eigenschaft auch von Natur aus unsterblich ist, weil ein einfaches Wesen keiner Auflösung fähig ist und nur in der Auflösung der Tod bestehen kann[4]).

§. 104.

Besteht hierin das Wesen der menschlichen Seele, so ist sie aber auch im Menschen der Substanz nach nur Eine[5]). Der Mensch besteht aus Leib und Seele[6]); einen weitern Bestandtheil der menschlichen Natur kennt Gregor ebensowenig, wie seine Vorgänger.[7]). In dieser ihrer wesenhaften Einheit sind der Seele drei wesentlich von einander verschiedene Kräfte eigen[8]). Die Eine ist die Lebenskraft, vermöge deren sie dem Körper Leben und Bewegung verleiht[9]), die zweite ist die sensitive Kraft, durch welche die sensitive Natur des Leibes bedingt und bewirkt ist, und die dritte und höchste Kraft endlich ist die Vernunft. Gregor vergißt nicht, ausdrücklich zu bemerken, daß man diese drei Momente durchaus nicht als drei geschiedene Seelen betrachten dürfe, sondern nur, wie gesagt, als drei wesentliche Kräfte der Einen Seele[10]). So

---

ὑπειληφαμεν δε το εἰναι αὐτην καθ' ἑαυτην ἐν ἐξηλλαγμενῃ τε και ἰδιαζουσῃ φυσει παρα την σωματικην παχυμερειαν. — [1]) De anim. p. 99. *οὐ δυναται τοινυν ἡ ψυχη κατ' οὐδενα τροπον ἐντελεχεια του σωματος εἰναι, ἀλλ' οὐσια αὐτοτελης ἀσωματος.* — De mortuis p. 625. p. 626 (t. 3). *ὁ νους ἀσυνθετος ὠν ἐν ἁπλῃ τε και μονοειδει τῃ φυσει.* De anim. et ej. resurr. p. 189. *ἀϋλος και ἀσωματος.* — p. 191. *οὐσια νοερα.* p. 197. *ἁπλη οὐσια.* — De hom. opif. c. 9. — [2]) De anim. et ej. resurr. p. 188. *κεκρυπται δε ἐκεινο, ὁ ἐφ' ἑαυτου ὀν νοητον τε και ἀειδες, διαφευγει την αἰσθητικην κατανοησιν.* — [3]) De hom. opif. c. 11. — De eo quid sit ad imag. et simil. p. 25 seqq. — [4]) De anim. p. 108. *εἰ γαρ μητε σωμα ἐστιν (ἡ ψυχη), ὁπερ φυσει διαλυτον ἐδειχθη και φθαρτον, μητε ποιοτης, μητε ποσοτης, μητε ἀλλο τι των φθειρομενων, δηλον ὁτι ἀθανατος ἐστιν.* — [5]) De eo quid sit ad imag. et simil. p. 28. — [6]) De iis qui praemat. abrip. p. 325. — [7]) De anim. et ej. resurr. p. 242. — Cat. magn. c. 37, p. 102. — [8]) De eo quid sit ad imag. et simil. p. 28. — [9]) De anim. p. 100. — [10]) De hom. opif. c. 14. *ἐπειδη δε τρεις κατα την ζωτικην δυναμιν διαφορας ὁ λογος εὑρε, την μεν τρεφομενην χωρις αἰσθησεως, την δε τρεφομενην μεν και αἰσθανομενην, ἀμοιρουσαν δε της λογικης ἐνεργειας, την δε λογικην και τελειαν δι' ἁπασης διηκουσαν της δυναμεως, ὡς και ἐν ἐκειναις εἰναι και της νοερας το πλεον ἐχειν· μηδεις*

steht diese vermöge der erwähnten Kräfte in einer doppelten Beziehung. Vermöge der untergeordneten Kräfte, ist sie in den Leib eingesenkt und kann nur in diesem und durch diesen thätig sein; vermöge der höhern Kraft der Vernunft dagegen erhebt sie sich über den Leib und ist selbstständig und für sich thätig [1]). Nur durch jene untergeordneten Kräfte kann die Seele möglicherweise mit dem Leibe verbunden sein; besäße sie diese nicht, so wäre eine Lebenseinigung derselben mit der leiblichen Natur nicht denkbar [2]). Allein wenn auch die Vernunft im Gegensatz zu den untergeordneten Kräften der Seele sich über die leiblichen Organe erhebt und ohne diese thätig ist, so ist sie deshalb von den erstern nicht in der Weise getrennt, daß etwa die Thätigkeit der Sinne ganz und gar ohne Betheiligung der Vernunft sich vollzöge. Vielmehr bezieht sich die Vernunft insofern auch auf die sensitive Thätigkeit, als zuletzt nur sie es ist, welche durch die Sinne die Gegenstände wahrnimmt [3]). In Rücksicht auf die substanzielle Identität des Princips der sensitiven und der Vernunftthätigkeit, ist dieses auch nicht anders denkbar. Desungeachtet aber muß immer der wesentliche Unterschied zwischen den zwei in Rede stehenden Kräften festgehalten werden, und in Folge dessen besitzt denn der Mensch auch zwei Erkenntnißquellen, die wesentlich von einander sich unterscheiden, wenn gleich beide in Einem Princip wurzeln: den Sinn für das Sinnliche, und die Vernunft für das Uebersinnliche [4]). Wenn jedoch die sinnliche Vorstellung nur dadurch ermöglicht ist, daß der Sinn die Objekte aufnimmt, so kann hinwiederum auch die Vernunft nur durch das Sinnliche zum Uebersinnlichen emporsteigen [5]). Die sinnliche Vorstellung ist somit ganz und gar an das leibliche Organ gebunden, die Vernunft dagegen insofern, als ihr die sinnliche Vorstellung die nothwendige Grundlage darbietet, um das Uebersinnliche zu gewinnen [6]). Und so stehen die beiden Erkenntnißquellen ungeachtet ihrer wesentlichen Verschiedenheit doch im innigsten Zusammenhange miteinander. —

δια τουτων ὑπονοειτω τρεις ψυχας ἐν τῳ ἀνϑρωπινῳ συγκριματι, ἐν ἰδιαις περιγραφαις ϑεωρουμενας, ὡστε συγκροτημα τι πολλων ψυχων την ἀνϑρωπινην φυσιν εἰναι νομιζειν. ἀλλ' ἡ μεν ἀληϑης τε και τελεια ψυχη, μια τῃ φυσει ἐστιν, ἡ νοερα τε και ἀϋλος, ἡ δια των αἰσϑησεων τῃ ὑλικῃ καταμιγνυμενη φυσει. — 1) De anim. et ej. resurr. p. 206. *το δε διανοητικον τε και λογικον ἀμικτον ἐστι ἰδιαζον, ἐπι ταυτης της φυσεως ἐφ' ἑαυτῃ ϑεωρουμενον.* — 2) Ibid. p. 205. *οὐδ' ἀν το νοερον ἀλλως ἐν σωματι γενοιτο, μη τῳ αἰσϑητικῳ ἐμφυομενον.* — 3) Ibid. p. 190. *τον νουν εἰναι τον ὁρωντα και νουν τον ἀκουοντα.* — De hom. opif. c. 6. 10. — 4) De hom. opif. c. 11. — Cat. magn. c. 6, p. 54. — 5) De anim. et ej. resurr. p. 191. — 6) De hom. opif. c. 14. *οὐτε οὐν αἰσϑησις χωρις ὑλικης οὐσιας, οὐτε της νοερας δυναμεως χωρις αἰσϑησεως ἐνεργεια γινεται.*

Ist also die Seele eine in sich einheitliche Substanz, und schließt sie als solche die erwähnten drei Kräfte wesentlich in sich, so ist es klar, daß ihr Begriff nach allen diesen Momenten zu bestimmen ist [1]). Ebenso kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß diese Kräfte im Menschen von dem ersten Augenblicke seines Daseins an gelegen sein müssen, wenn sie auch freilich erst im Laufe der Zeit nacheinander hervortreten und zur vollen Wirksamkeit gelangen können [2]). Wenn somit die dem Menschen untergeordneten Wesen die wesentlichen Momente der menschlichen Natur außer der Vernunft vereinzelnt in sich schließen, so vereinigt dagegen der Mensch das Sein der leblosen Dinge, das Leben der Pflanze, die sinnliche Natur des Thieres zusammt in sich, und indem diese Momente in ihm durch die Vernunft gekrönt werden, steht er wahrhaft an der Spitze der sichtbaren Welt [3]). Erweist sich mithin schon aus dem Verhältnisse des Menschen zur sichtbaren Welt die Würde und Vortrefflichkeit der menschlichen Natur, so noch mehr, wenn man den Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott selbst betrachtet. Denn in dieser Beziehung stellt er nach seiner geistigen Seite hin das Bild des dreieinigen Gottes in sich dar. Wie nämlich in Gott aus dem ungezeugten Vater der Logos, und aus beiden der heilige Geist hervorgeht, so geht in ähnlicher Weise auch im Menschen aus der ungezeugten Psyche der *νοερος λογος*, das intellektuelle Wort, in einer Art geistiger Zeugung hervor, während über beiden und aus beiden der *νους* hervorstrahlt, und Alles durchforscht [4]). So sind in der Einen und einfachen Substanz der Seele drei

---

[1]) De anim. et ej. resurr. p. 189. *Ψυχη ἐστιν οὐσια γενητη, οὐσια ζῶσα, νοερα, σωματι ὀργανικῳ και αἰσθητικῳ δυναμιν ζωτικην και των αἰσθητων ἀντιληπτικην δι' ἑαυτης ἐνιουσα, ἑως ἀν ἡ δεκτικη τουτων συνεστηκε φυσις.* — [2]) Ibid. p. 241. *ὡσπερ οὐν ἐπι των φυωμενων σπερματων κατα λογον ἡ αὐξησις ἐπι το τελος προεισι· τον αὐτον τροπον και ἐπι της ἀνθρωπινης συστασεως, προς λογον της σωματικης ποσοτητος, και ἡ της ψυχης διαφαινεται δυναμις. πρωτον μεν δια του θρεπτικου και αὐξητικου τοις ἐνδοθεν πλασσομενοις ἐγγινομενη. μετα ταυτα δε την αἰσθητικην χαριν τοις εἰς φως προελθουσιν ἐπαγουσα, εἰθ' οὑτω, καθαπερ τινα καρπον, αὐξηθεντος ἠδη του φυτου, μετριως την λογικην ἐμφαινουσα δυναμιν, οὐ πασαν κατα το ἀθροον, ἀλλα τῃ ἀναδρομῃ του φυτου δι' ἀκολουθου προκοπης συναυξανομενην.* — De hom. opif. c. 29. — [3]) De anim. et ej. resurr. p. 205. — De hom. opif. c. 8. — [4]) De eo, quid sit ad imag. et simil. Dei p. 26. *ἀγεννητος μεν γαρ παλιν ἐστιν ἡ ψυχη και ἀναιτιος, εἰς τυπον του ἀγεννητου και του ἀναιτιου θεου και πατρος· οὐκ ἀγεννητος δε ὁ νοερος αὐτης λογος, ἀλλ' ἐξ αὐτης γεννωμενος ἀρρητως και ἀορατως και ἀνερμηνευτως και ἀπαθως. ὁ δε νους οὐδε ἀναιτιος ἐστιν, οὐδε ἀγεννητος· ἀλλ' ἐκπορευτος παντι διατρεχων και τα παντα διασκοπων, και ἀορατως ψηλαφων κατ' εἰκονα και ὁμοιωσιν του παναγιου και ἐκπο-*

Momente, die in Analogie stehen mit den drei Hypostasen in der Gottheit, und dadurch wird die Seele, wie gesagt, zum wahren Abbild Gottes erhoben[1]). Zugleich sehen wir aber auch aus diesen Bestimmungen, daß Gregor in der nämlichen Weise, wie seine Vorgänger, zwischen *νους* und *λογος* im Menschen unterscheidet; wie er denn anderseits auch die Unterscheidung zwischen *λογος ἐνδιαϑετος* und *προφορικος* aufnimmt und in diesen beiden Momenten ein Abbild der doppelten Generation des göttlichen Logos findet[2]).

§. 105.

Ueberblicken wir nun die bisher entwickelten psychologischen Bestimmungen Gregors noch einmal, so ist es klar, daß nach denselben der Mensch ein wahrhaft einheitliches Wesen ist, und daher der Begriff desselben nach den beiden Bestandtheilen seines Wesens zugleich bestimmt werden müsse[3]). Als Einheit von Seele und Leib ist er in die Mitte gestellt zwischen die geistige und sinnliche Welt und bildet das Bindeglied zwischen beiden[4]). Die Seele ist nicht einer blos zufälligen Ursache wegen, sondern vermöge ihrer eigenen Natur mit dem Leibe geeinigt, sofern die erstere diese Einigung mit einem organischen Leibe in Rücksicht auf die wesentlichen Kräfte, die in ihr gelegen sind, nothwendig erheischt[5]). Schon aus diesem Grunde also ist die Annahme einer Präexistenz der Seelen vor ihrer Einigung mit dem Leibe eine ganz unbegründete und widersinnige Lehre. Diese Widersinnigkeit muß aber noch mehr hervortreten, wenn man bedenkt, daß in der erwähnten Voraussetzung in Wahrheit die Sünde allein den Entstehungsgrund der Welt und des Menschen bilden würde, was nicht blos an und für sich absurd ist, sondern auch eine Ueberwindung des Bösen und eine Befreiung von demselben von Seite des Menschen unmöglich machen würde, weil ja seine Existenz durch dasselbe beursacht und bedingt wäre[6]). Weil mithin die Einheit der Seele mit dem Leibe offenbar durch ihre eigene Natur selbst bedingt und gefordert ist: so kann auch ihre Entstehung der Entstehung des Körpers nicht vorausgehen, sondern muß mit dieser ganz und gar gleichzeitig sein[7]), wie

---

ρευτου πνευματος, περι οὑ εἰρηται, ὁτι το πνευμα παντα ἐρευνᾳ, και τα βαϑη του ϑεου. — [1]) De eo, quid sit ad imag. et simil. Dei, p. 27. — [2]) Ibid. l. c. — [3]) De scop. Chr. (tom. 3) p. 302. *ἐκ δυοιν γαρ ὁ εἱς ἀνϑρωπος ἡρμοσται, ψυχης τε και σωματος.* — In Chr. resurr. or. 3, p. 432. *τον ἀϑρωπον τι φαμεν, το συναμφοτερον (ψυχην και σώμα), ἠ το ἑτερον; ἀλλα προδηλον, ὡς ἡ συζυγια των δυο χαρακτηριζει το ζωον.* — Vgl. de anim. p. 109. — [4]) De iis, qui praemat. abrip. p. 325 seqq. — [5]) Cat. magn. c. 10. *ἡ ἀνϑρωπου ψυχη κατα την της φυσεως ἀναγκην συγκεκραμμενη τῳ σωματι.* — [6]) De anim. et ej. resurr. p. 233 seqq.... 237. p. 240 seqq. — De hom. opif. c. 28. — [7]) De anim. et ej. resurr.

denn dieses schon daraus sich thatsächlich erweist, daß in der Erzeugung aus einem lebenden Wesen auch nur wieder etwas Lebendiges hervorgehen kann, und wirklich hervorgeht, was nicht möglich wäre, wenn der Foetus nicht schon gleich anfänglich beseelt wäre [1]). Diese letztere Bestimmung könnte uns auf den Gedanken bringen, daß Gregor statt der Präexistenzlehre dem Generatianismus sich zugewendet habe; allein anderweitige Aussprüche Gregors zeigen, daß er den Generatianern ebensowenig hold war, wie den Vertheidigern der Präexistenzlehre; denn er läßt nicht undeutlich erkennen, daß man in der Hypothese der Generatianer die Seele auch für auflösbar und sterblich halten müsse [2]), sowie er es auch überall offen und kategorisch ausspricht, daß die Seele von Gott geschaffen sei [3]), obgleich wir freilich die Art und Weise ihrer Entstehung durch die Wirkung der göttlichen Allmacht nicht vollständig zu begreifen vermögen [4]). Das Letztere gilt auch von der Art und Weise der Einigung der Seele mit dem Leibe. Wir wissen zwar, daß die Einheit beider, der Seele und des Leibes, die innigste sei, die sich denken läßt, daß deshalb auch die Seele den Leib vollständig durchwohne und in allen Theilen desselben der Substanz nach gegenwärtig sei, ohne daß jedoch die beiden Substanzen sich gegenseitig in einander aufhöben, und so eine neutrale Mischung aus beiden entstünde [5]): aber doch bleibt uns die Art

---

p. 241 seqq. *λειπεται οὐν μιαν και την αὐτην ψυχης τε και σωματος ἀρχην της συστασεως οἰεσθαι.* — De hom. opif. c. 29. — [1]) De anim. et ej. resurr. p. 241. *και ὥσπερ της ῥιζης την ἀποσπαδα λαβουσα παρα των γεηπονων ἡ γη δενδρον ἐποιησεν, οὐκ αὐτη την αὐξητικην ἐνθεισα τῳ τρεφομενῳ δυναμιν, ἀλλα μονον τας προς την αὐξησιν ἀφορμας ἐνιεισα τῳ ἐκκειμενῳ· οὕτω φαμεν και το ἐκ του ἀνθρωπου ἀποσπωμενον προς ἀνθρωπον φυτειαν, και αὐτο τροπον τινα ζωον εἶναι ἐξ ἐμψυχου ἐμψυχον, ἐκ τρεφομενου τρεφομενον.* De hom. opif. c. 29. 30. — [2]) De anim. p. 101 seqq.... 103. — [3]) Vgl. De anim. et ej. resurr. p. 238. — [4]) De eo quid sit imag. et simil. p. 25. — [5]) De hom. opif. c. 12. — De anim. p. 110. *ὡς γαρ ὁ ἡλιος τῃ ἰδιᾳ παρουσιᾳ αὐτου τον ἀερα εἰς φως μεταβαλλει, ποιων αὐτον φωτοειδη, και ἑνουται τῳ ἀερι το φως, ἀσυγχυτως ἁμα αὐτῳ κεχυμενον· τον αὐτον τροπον και ἡ ψυχη ἑνουμενη τῳ σωματι, μενει ἀσυγχυτος, κατα τουτο μονον διαλλαττουσα, ὁτι ὁ μεν ἡλιος σωμα ὢν, και τοπῳ περιγραφομενος, οὐκ ἐστι πανταχου ἐνθα και το φως αὐτου, ὡς οὐδε το πυρ· μενει γαρ και αὐτο ἐν τοις ξυλοις, ἡ ἐν θρυαλλιδι δεδεμενον, ὡς ἐν τοπῳ· ἡ δε ψυχη, ἀσωματος οὐσα και μη περιγραφομενη τοπῳ, ὁλη δι' ὁλου χωρει, και του φωτος αὐτης και του σωματος· και οὐκ ἐστι μερος φωτιζομενον ὑπ' αὐτης, ἐν ᾡ μη ὁλη παρεστιν· οὐ γαρ κρατειται ὑπο του σωματος, ἀλλ' αὐτη κρατει το σωμα. οὐδε ἐν τῳ σωματι ἐστιν, ὡς ἐν ἀγγειῳ ἡ ἀσκῳ· ἀλλα μαλλον το σωμα ἐν ταυτῃ.* — De anim. p. 111. *ἐπειδαν οὐν ἐν σωματι λεγεται εἶναι (ἡ ψυχη),*

dieser so innigen Einheit immer in einem gewissen Grade ein Geheimniß, das wir nicht vollständig zu ergründen vermögen [1]). Von einem bestimmten Sitze der Seele im Leibe kann jedoch eben wegen ihrer Allgegenwart im Körper, im strengen Sinne jenes Ausdruckes, nicht die Rede sein [2]), wenn auch freilich nicht in Abrede zu stellen ist, daß die Seele ihre Vernunftthätigkeit insbesonders im Herzen entfaltet [3]). Das ist jedoch nicht zu läugnen, daß der Leib des Menschen verhältnißmäßig zu seiner Natur das Bild der Seele in sich darstellt, weil eben die Seele das formale Princip desselben ist, und daher auch in ihm zur sinnlichen Offenbarung gelangen muß. Und da die Seele in sich selbst der Spiegel der göttlichen Wesenheit ist, so kann der Leib in seinem Verhältnisse zur Seele mit Recht als der Spiegel des Spiegels bezeichnet werden [4]). Aus dem gleichen Princip des formalen Verhältnisses der Seele zum Leibe ergibt sich endlich auch die Absurdität der Metempsychose. Daß dieselbe eine ganz unvernünftige Annahme sei, ergibt sich schon daraus, daß in den Thieren keine Spur von Vernunft sich offenbart, indem ihre Thätigkeit überall als eine ganz gleichförmige und vervollkommnungsunfähige sich darstellt, weshalb unmöglich eine vernünftige Seele in ihnen vorausgesetzt werden kann [5]). In der That kann die Metempsychose nur in jener Hypothese einen Sinn haben, welche die wahre Individualität des Einzelnen aufhebt, und alles in einer einheitlichen Substanz sich aufheben und verschwimmen läßt. Sind alle Seelen nur Momente oder Theile einer einheitlichen, allgemeinen Seele, so ist natürlich eine Wanderung dieser einzelnen Theile durch verschiedene körperliche Gebilde gerechtfertigt, indem ja dann schon an und für sich die Seelen der Menschen, Thiere, Pflanzen u. dgl. miteinander consubstantiell sind [6]). Aber selbstverständlich kann dieses letztere Princip für sich keine Wahrheit in Anspruch nehmen, und darum muß auch dasjenige abgewiesen werden, was auf dasselbe sich aufbaut. —

Es ist klar, daß nach solchen psychologischen Grundsätzen Gregor auch an der Freiheit als einer wesentlichen Eigenschaft des menschlichen Willens

---

οὐχ ὡς ἐν τοπῳ τῳ σωματι λεγεται εἰναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχεσει, και τῃ προς τι ῥοπῃ και διαθεσει δεδεσθαι φαμεν ὑπο του σωματος την ψυχην, ὡς λεγομεν ὑπο της ἐρωμενης δεδεσθαι τον ἐραστην, οὐ σωματικως, οὐδε τοπικως, ἀλλα κατα σχεσιν. — De eo, quid sit ad imag. et simil. c. 25. —
[1]) De hom. opif. c. 15. *ἡ δε τουτου προς το σωματικον κοινωνια, ἀφραστον τε και ἀνεπινοητον την συναφειαν ἐχει, οὐτε ἐντος οὐσα· οὐτε γαρ ἐγκρατειται σωματι το ἀσωματον· οὐτε ἐκτος περιεχουσα· οὐ γαρ περιλαμβανει τι τα ἀσωματα, ἀλλα κατα τινα τροπον ἀμηχανον τε και ἀκατανοητον ἐγγιζων ὁ νους τῃ φυσει, και προσαπτομενος, και ἐν αὐτῃ και περι αὐτην θεωρειται*... Cat. magn. c. 11. — [2]) De hom. opif. c. 12. — [3]) In Chr. resurr. or. 1, p. 386. — [4]) De hom. opif. c. 12. 13. — [5]) De anim. p. 106 seqq. — [6]) De anim. et ej. resurr. p. 232. —

festhalten mußte. Das that er denn auch wirklich[1]). Daß der Mensch frei sei, ergibt sich ihm schon aus dessen vernünftiger Natur selbst, sofern diese die Freiheit wesentlich einschließt, indem die Vernunft, die das Gute vom Bösen unterscheidet, gar keine Bedeutung und keinen Zweck mehr haben würde, wenn der Mensch zwischen dem also Unterschiedenen nicht auch zu wählen vermöchte, abgesehen davon, daß ohne Freiheit von keiner Tugend, von keiner Zurechnung u. dgl. die Rede sein könnte[2]). Ebendeshalb ist denn auch nicht der Leib an sich die Ursache des Bösen; denn als Geschöpf Gottes ist derselbe ebenso an sich gut, wie die Seele[3]). Der Grund des Guten sowohl als auch des Bösen kann vielmehr einzig nur in der Freiheit des Menschen gelegen sein[4]), und wie daher das Gute das Positive, so ist das Böse der Gegensatz dieses Positiven, die Privation desselben[5]). Für sich hat es keine Wesenheit[6]). Das höchste Gut, das der Mensch durch seine Freiheit sich erwerben kann und s[illegible] ist Gott selbst. Wie von Gott als dem absolut Guten Alles ausgegangen ist, so zieht er als diese unendliche Güte, die er ist, auch wieder Alles an sich, weshalb der natürliche Zug nach dem Guten in allen Dingen, insbesondere auch im Menschen gelegen ist[7]). Wie der Körper nach der Speise verlangt, so auch die Seele nach Gott; denn Gott ist das Leben der Seele[8]). Die Aufgabe des Menschen, als eines freien Wesens aber ist es, jenes höchste Gut mit Freiheit anzustreben durch die Tugend und in derselben, um so zuletzt zur Anschauung Gottes selbst

---

1) Vgl. Contr. fat. (tom. 2) p. 62 seqq. — 2) Cat. magn. c. 31. *μονων των ἀψυχων ἡ των ἀλογων ἐστι, τῳ ἀλλοτριῳ βουληματι προς το δοκουν περιαγεσθαι. ἡ δε λογικη τε και νοερα φυσις, ἐαν το κατ' ἐξουσιαν ἀποθηται, και την χαριν του νοερου συναπωλεσεν. εἰς τι γαρ χρησεται τῃ διανοιᾳ της του προαιρεισθαι τι των κατα γνωμην ἐξουσιας ἐφ' ἑτερῳ κειμενης; εἰ δε ἀπρακτος ἡ προαιρεσις μενοι, ἠφανισται κατ' ἀναγκην ἡ ἀρετη, τῃ ἀκινησιᾳ της προαιρεσεως ἐμποδισθεισα. ἀρετης δε μη οὐσης, ὁ βιος ἠτιμωται, και καθ' εἱμαρμενην χωρει ὁ λογος, ἀφῃρηται των κατορτουντων ὁ ἐπαινος, ἀνικητος ἡ ἁμαρτια, ἀκριτος ἡ κατα τον βιον διαφορα... κ. τ. λ.* c. 5, p. 53. — 3) De mortuis, p. 636 seqq. *ματαιον τοινυν δεδεικται δια των εἰρημενων το δυσμενως προς την της σαρκος φυσιν ἐχειν. οὐ γαρ ταυτης ἠρτηται των κακων ἡ αἰτια* .... — 4) De anim. et ej. resurr. p. 209. p. 227. 238. — De mortuis p. 637. — Cat. magn. c. 5, p. 53. — De vit. Mos. (tom. 1) p. 187 seqq. — 5) De an. et ej. resurr. p. 223. *ἡ κακια ἐν τῳ μη εἰναι το εἰναι ἐχει. οὐ γαρ ἀλλη τις ἐστι και κακιας γενεσις, εἰ μη του ὀντος στερησις.* — Cat. magn. c. 6, p. 55; c. 5, p. 53. *οὐ γαρ ἐστιν ἀλλην κακιας γενεσιν ἐννοησαι, ἡ ἀρετης ἀπουσιαν.* c. 7, p. 58. — 6) Cat. magn. c. 28. Vgl. Hexaëm. p. 15. — 7) De mortuis p. 617. — De vit. Mos. p. 191. — De anim. et ej. resurr. p. 222. 225. — 8) De iis, qui praemat. abrip. p. 326 seqq.

im jenseitigen Leben zu gelangen, worin sein höchster Genuß und seine höchste Glückseligkeit gelegen ist, und die ihm in dem nämlichen Grade zu Theil werden wird, als er sich dieselbe durch Tugend und gute Werke verdient hat[1]).

§. 106.

Wir haben bisher in der anthropologischen Lehre Gregors offenbar noch Nichts gefunden, was nicht im Ganzen identisch wäre mit den Lehren seiner Vorgänger, und was darum nicht auch unsern vollen Beifall verdiente. Nicht mehr in gleichem Grade aber kann dieses der Fall sein in Bezug auf die nun folgenden Lehrsätze, die sich auf die christliche Lehre von dem Sündenfalle des Menschen, von seiner Erlösung und von den letzten Dingen desselben beziehen. Die idealistische Richtung des philosophischen Denkens, die wir im Bisherigen fast gänzlich haben zurücktreten sehen, tritt in diesem Gebiete mächtiger hervor, und verleitet zu Behauptungen, die nicht in gleichem Maaße zu billigen sind, wie dieses in Bezug auf die vorausgehenden anthropologischen Grundsätze der Fall sein mußte. Gregor unterscheidet nämlich mit Philo zwischen zwei Menschen, dem idealen, allgemeinen, und dem empirischen, einzelnen Menschen, und scheidet ebenso die Doppelerzählung der heil. Schrift von der Schöpfung des ersten Menschen auf diese beiden Menschen aus. Derjenige Mensch, welchen Gott anfänglich nach seinem eigenen Bilde und Gleichnisse schuf, war der ideale, der allgemeine Mensch, — die menschliche Natur in ihrer vollen Allgemeinheit und Idealität. — Adam dagegen, den er später aus der Erde bildete und dem er die Seele einhauchte, war der empirische, einzelne Mensch, wie er uns in der Erfahrung gegenübertritt[2]). Diese Unterscheidung suchte Gregor dadurch zu begründen und festzuhalten, daß er im Menschen dasjenige, was nach seiner Ansicht nicht zur menschlichen Natur im strengen Sinne dieses Wortes gehört, sondern als Etwas ihr Fremdartiges anklebt, jener Natur selbst gegenüberstellte, woraus ihm nothwendig jener Unterschied zwischen dem idealen und empirischen Men-

---

1) De anim. et ej. resurr. p. 224 seqq. — p. 229 seqq. — p. 254 seqq. — De mortuis p. 619 .... 622. — 2) De hom. opif. c. 16. *εἰπων ὁ λογος, ὁτι ἐποιησεν ὁ θεος τον ἀνθρωπον, τῳ ἀοριστῳ της σημασιας ἁπαν ἐνδεικνυται το ἀνθρωπινον. οὐ γαρ συνωνομασθη τῳ κτισματι νυν ὁ Ἀδαμ, καθως ἐν τοις ἐφεξης ἡ ἱστορια φησιν, ἀλλ' ὀνομα τῳ κτισθεντι ἀνθρωπῳ οὐχ ὁ τις, ἀλλ' ὁ καθολου ἐστιν. οὐκουν τῃ καθολικῃ της φυσεως κλησει τοιουτον τι ὑπονοειν ἐναγομεθα, ὁτι τῃ θειᾳ προγνωσει τε και δυναμει πασα ἡ ἀνθωποτης ἐν τῃ πρωτῃ κατασκευῃ περιειληπται.* — c. 22. *γεγονεν οὐν κατ' εἰκονα ὁ ἀνθρωπος, ἡ καθολου φυσις, το θεοεικελον χρημα. γεγονε δε τῃ παντοδυναμῳ σοφιᾳ οὐχι μερος του ὁλου, ἀλλ' ἁπαν ἀθροως το της φυσεως πληρωμα.*

schen resultiren mußte. Hiebei galt ihm denn das Moment der Vernünftigkeit im Menschen als das eigentliche Wesen desselben, das als solches auch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei[1]: alles Irrationale dagegen, das sich im Allgemeinen auf Begierlichkeit und Irascibilität zurückführen läßt, erschien ihm sammt der empirischen Leiblichkeit selbst, durch welche die Wirksamkeit der zwei erwähnten Kräfte bedingt ist, als ein superadditum der höhern menschlichen Natur. Er vergleicht diese irrationalen Kräfte und die in ihnen waltenden irrationalen Stimmungen und Affekte mit Apostemen, welche aus dem vernünftigen Theile der Seele, der eigentlichen Natur des Menschen hervorwachsen, und daher auch der Vernunft widerstreiten, wenn sie nicht von dieser beherrscht werden[2]. Und da die Verschiedenheit der Geschlechter ebenfalls nur in der Leiblichkeit des Menschen gründet, so mußte er natürlicher Weise auch diese mit zu denjenigen Dingen rechnen, die der menschlichen Natur als solcher fremd sind und nur als eine außerwesentliche Zugabe zu derselben sich erweisen[3]. So ergab sich also dem Gregor eine doppelte menschliche Natur, die höhere, ideale, und die empirische, wie sie uns in der Wirklichkeit gegenübertritt, und damit war die Unterscheidung zwischen dem idealen und empirischen Menschen gerechtfertigt. Und diese Unterscheidung bildete ihm nun wiederum die Grundlage für seine Lehre vom Sündenfalle und von den Folgen desselben. —

§. 107.

Der erste Mensch — und das ist eben der ideale, der allgemeine Mensch — ist nach Gregor von Gott in einem engelgleichen Zustande geschaffen worden[4]. Seine Natur war einfach und durch keine Vermischung mit Etwas, was nicht zu ihr gehörte, verunstaltet[5]; er war daher auch mit keiner derartigen körperlichen Natur bekleidet, wir wir sie gegenwärtig besitzen; der Unterschied

---

1) Ibid. l. c. — 2) De anim. et ej. resurr. p. 202 seqq. *ἀλλο τι ἀρα παρα την φυσιν ἐστι ταυτα, και οὐχι φυσις*... p. 204. *ἁπαντα και περι την ψυχην ἐστι, και ψυχη οὐκ ἐστιν, ἀλλ' οἱον μυρμηκιαι τινες του διανοητικου μερους της ψυχης ἐκφυομεναι, ἁ μερη μεν αὐτης εἰναι δια το προσπεφυκεναι νομιζεται, οὐ μεν ἐκεινο εἰσιν, ὁπερ ἐστιν ἡ ψυχη κατ' οὐσιαν.* — p. 205. — p. 206. *ὁσα της ἀλογου φυσεως ἐστιν ἰδια, ταυτα τῳ νοερῳ της ψυχης κατεμιχθη. ἐκεινων ὁ θυμος, ἐκεινων ὁ φοβος, ἐκεινων τα ἀλλα παντα, ὁσα κατα το ἐναντιον ἐν ἡμιν ἐνεργειται.* — De hom. opif. c. 18. — Cat. magn. c. 8, p. 60. — 3) De hom. opif. c. 22. *οὐ γαρ ἐστιν ἐν τῃ θειᾳ τε και μακαριᾳ φυσει ἡ κατα το ἀῤῥεν και θηλυ διαφορα.* — 4) Ib. c. 17. *δηλον ὁτι ὁ προ της παραβασεως βιος ἀγγελικος τις ἠν. ὁμοιος τοις ἀγγελοις ὁ ἀνθρωπος προ της παραβασεως ἠν.* — 5) De anim. et resurr. p. 217.

der Geschlechter lag ihm ferne, und weil er frei war von allen irrationalen Bestandtheilen, so unterlag er auch nicht den Bedingungen und Zuständen des sinnlich leiblichen Lebens; Jugend und Alter, Krankheit und Tod berührten ihn nicht; er war leidensunfähig, frei von jedem Affekte, und so in jeder Beziehung glückselig [1]). Hätte daher dieser erste Mensch nicht gesündigt, so würde die menschliche Natur nicht auf dem Wege fleischlicher Fortpflanzung sich individualisirt haben, sondern ihre Individualisirung wäre in der nämlichen Weise vor sich gegangen, wie die der Engelnatur. Diese letztere nämlich entfaltet sich, obgleich sie an sich nur Eine ist, gleichzeitig zu einer großen, aber in ihrer Zahl doch bestimmten Menge von Individuen. Das Gleiche wäre somit auch in Bezug auf die menschliche Natur der Fall gewesen [2]). Allein weil Gott voraussah, daß der Mensch sündigen werde: hat er ihn der Reinheit seiner höhern Natur in der Art entkleidet, daß er ihm einen fleischlichen Körper gab, und mit diesem jene höhere Natur verhüllte. Das war ein neuer Akt Gottes, verschieden von demjenigen, in welchem er den Menschen nach seinem eigenen Bilde und Gleichnisse schuf. Die heilige Schrift erzählt diesen göttlichen Akt in der Weise, daß sie sagt, Gott habe den Leib Adams aus der Erde gebildet, und ihm dann die Seele eingehaucht. So ist die Entstehung des empirischen Menschen erst eine Folge der Sünde, sofern diese von Gott vorausgesehen ward, und er nach dieser Voraussehung sein Thun bestimmte. In Folge der Sünde sank der ideale Mensch in die thierische Natur des empirischen Leibes herab [3]), und gerade dieser Leib ist es, welchen die heil. Schrift bezeichnen will, wenn sie sagt, daß Gott die Menschen nach der Sünde mit Fellen bedeckt und umhüllt habe [4]), — eine Ansicht, welche wir auch bei Gregor von Naziand als Ver-

---

1) Ib. p. 252 seqq. *ἐν τῃ πρωτῃ ζωῃ, ἡς αὐτος γεγονε δημιουργος ὁ θεος, οὐτε γηρας ἠν, οὐτε νηπιοτης, οὐτε κατα τας πολυτροπους ἀῤῥωστιας παθη, οὐτε ἀλλο της σωματικης ταλαιπωριας οὐδεν. ἀλλα θειαν τι χρημα ἠν ἡ ἀνθρωπινη φυσις πριν ἐν ὁρμῃ γινεσθαι του κακου το ἀνθρωπινον... ὁσα ἐκ της ἀλογου ζωης τῃ ἀνθρωπινῃ κατεμιχθη φυσει, οὐ προτερον ἠν ἐν ἡμιν, πριν εἰς παθος δια κακιας πεσειν το ἀνθρωπινον.* — De mortuis p. 633. — 2) De hom. opif. c. 17. *ἀλλα μην καθως εἰρηται, γαμου περι αὐτοις οὐκ ὀντος, ἐν μυριασιν ἀπειροις, αἱ στρατιαι των ἀγγελων εἰσιν. οὐκουν κατα τον αὐτον τροπον, εἰπερ μηδεμια παρατροπη τε και ἐκστασις ἀπο της ἀγγελικης ὁμοτιμιας ἐξ ἁμαρτιας ἡμιν ἐγενετο, οὐκ ἀν οὐδε ἡμεις του γαμου προς τον πληθυσμον ἐδεηθημεν. ἀλλ᾽ ὁς τις ἐστιν ἐν τῃ φυσει των ἀγγελων του πλεονασμου τροπος, ἀῤῥητος μεν και ἀνεπινοητος στοχασμοις ἀνθρωπινοις, πλην ἀλλα παντως ἐστιν· οὑτος ἀν και ἐπι των βραχυ τι παρ᾽ ἀγγελοις ἠλαττωμενων ἀνθρωπων ἐνηργησεν, εἰς το ὡρισμενον ὑπο της βουλης του πεποιηκοτος μετρον το ἀνθρωπινον αὐξων.* — 3) De mortuis p. 634. — 4) De anim. et resurr. p. 253.

muthung ausgesprochen finden [1]). In Folge dieses Herabsinkens in die thierische Natur ward nun der Mensch auch allen Bedingungen dieser Natur unterworfen, das Bedürfniß von Speise und Trank, die Bedingungen der Empfängniß und Geburt, Alter, Krankheit und Tod erfolgten für ihn aus jenem Falle [2]); die Geschlechter schieden sich aus [3]), und die Fortpflanzung und Vervielfältigung des menschlichen Geschlechtes konnte und sollte von nun an nicht mehr in der obenerwähnten höhern, idealen Weise, sondern nur mehr auf dem Wege thierischer, fleischlicher Erzeugung sich vollziehen [4]). Mit der Vernunft verbanden sich in und mit der empirischen Leiblichkeit die irrationalen Triebe, die den Menschen zum Bösen hinziehen, sofern dieses in der Sinnlichkeit unter dem Schein des Guten der irrationalen Begierlichkeit gegenübertritt [5]), — ein Moment, das die heilige Schrift mit dem Bilde des Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen bezeichnen will, da dieses eben eine Erkenntniß bedeutet, in welcher das Böse mit dem Guten sich mischt [6]). — Das also waren die Folgen der Sünde des ersten Menschen, und da diese auf alle Menschen überging, weil die gesammte, menschliche Natur in dem idealen Menschen den Sündenfall incurrirte [7]), so unterliegen auch alle individuellen Menschen, die auf dem Wege fleischlicher Erzeugung in's Dasein treten, dem durch jenen Sündenfall herbeigeführten Zustande. War die menschliche Natur im idealen Menschen volle Einheit und Allgemeinheit zugleich, so ist sie in Folge des Falles in die Vielheit der empirischen Menschen auseinander gerissen worden [8]), und unterliegt nun in allen diesen Individuen dem gleichen Schicksale. —

δερμα δε ἀκονον, το σχημα της ἀλογου φυσεως νοειν μοι δοκω, ᾧ προς το παθος οἰκειωθεντες περιεβληθημεν. — Cat. c. 8, p. 59. — 1) Greg. Naz. or. 38, p. 619. — 2) Gr. Nyss. De anim. et resurr. p. 253. — 3) De hom. opif. c. 16. *δια τουτο ὁ εἰδως παντα πριν γενεσεως αὐτων, ἐπακολουθησας, μαλλον δε προκατανοησας τῃ προγνωστικῃ δυναμει προς ὁ, τι ῥεπει κατα το αὐτοκρατες τε και αὐτεξουσιον της ἀνθρωπινης προαιρεσεως ἡ κινησις, ἐπειδη το ἐσομενον εἰδεν· ἐπιτεχναται τῃ εἰκονι την περι το ἀῤῥεν και θηλυ διαφοραν. ἡτις οὐκετι προς το θειον ἀρχετυπον βλεπει, ἀλλα τῃ ἀλογωτερᾳ προσῳκειωται φυσει.* c. 22. — 4) Ibid. c. 17. *ἐπειδη (ὁ θεος) προειδε τῃ ὁρατικῃ δυναμει, μη εὐθυποϱουσαν προς το καλον την προαιρεσιν, και δια τουτο της ἀγγελικης ζωης ἀποπιπτουσαν· ὡς ἀν μη κολοβωθειη το των ψυχων των ἀνθρωπινων πληθος, ἐκπεσων ἐκεινου του τροπου, καθ' ὁν οἱ ἀγγελοι προς το πληθος ηὐξηθησαν· δια τουτο την καταλληλον τοις εἰς ἁμαρτιαν κατολισθησασι της αὐξησεως ἐπινοιαν ἐγκατασκευαζει τῃ φυσει. ἀντι της ἀγγελικης μεγαλοφυϊας τον κτηνωδη τε και ἀλογον της ἐξ ἀλληλων διαδοχης τροπον ἐμφυτευσας τῃ ἀνθρωποτητι.* — 5) Contr. fat. p. 79. — 6) De hom. opif. c. 20. — 7) In dict. Apost. „Tunc etiam ipse filius subjiciet." p. 11 (tom. 2). — 8) De anim. et resurr. p. 258.

Allein wenn auch die leibliche Natur mit den in ihr waltenden irrationalen Begierden erst Folge der Sünde ist, so ist sie für den Menschen doch nicht ein reines Uebel; vielmehr hat Gott, indem er dieselbe mit der höhern Natur des Menschen verband, hiemit auch wiederum den Zweck verbunden, dem Menschen darin ein Mittel zu geben zu seiner Heiligung in der Tugend [1]). Die sinnlichen Triebe ermöglichen nämlich dem Menschen nicht blos das Laster, sondern auch die Tugend [2]); denn sie sind an sich nicht böse; sie werden dieses erst durch den Gebrauch, welchen der Wille davon macht [3]). Behauptet die Vernunft die Herrschaft über sie, so sind sie Mittel und Werkzeuge der Tugend, gibt sie dagegen diese Herrschaft auf, und unterwirft sie sich dafür selbst diesen irrationalen Trieben, dann sind sie Mittel und Werkzeuge des Lasters [4]). Und gerade deshalb, damit sie ihm Mittel und Werkzeug nicht zum Laster, sondern zur Tugend würden, hat sie Gott der Natur des Menschen beigegeben [5]), und da dieser seine Freiheit durch die Sünde nicht verloren hat [6]), so liegt es nur an ihm, dieser wohlmeinenden Absicht Gottes zu genügen. —

§. 108.

Man kann in dieser ganzen Lehre den Einfluß des philonischen und neuplatonischen Idealismus nicht verkennen. Nicht blos weist die Lehre von dem Entstehen des empirischen Menschen in Folge eines Abfalls des idealen Menschen von Gott auf denselben hin, sondern es entspricht auch jener vorwiegende Accent, welcher hier auf das Allgemeine gegenüber dem Einzelnen gelegt wird, und welcher die Theilung des Einen allgemeinen Menschen in die Vielheit der empirischen Individualitäten als Etwas nicht sein sollendes, blos durch die Sünde bedingtes erscheinen läßt, ganz dem Wesen des idealistischen Standpunktes, weshalb wir uns auch nicht mehr wundern können, wenn Gregor, wie wir oben gehört haben, auch das Körperliche in allgemeine, übersinnliche Qualitäten aufzulösen sucht. Obgleich jedoch alle diese Momente

---

1) De mortuis p. 634 seqq. — 2) Ib. p. 635. *παντα γαρ φερων ἐν ἑαυτῳ τα ἰδιωματα ὁ δερματινος χιτων, ὁσα εἰχε περιεχων την ἀλογον φυσιν, ἡδονην τε και θυμον, και ἀπληστιαν, και τα ὁμοια, ὁδον διδωσι τῃ ἀνθρωπινῃ προαιρεσει της καθ' ἑκατερον ῥοπης, εἰς ἀρετην τε και κακιαν ὑλη γινομενος.... ταυτα ἐστιν, ἁ την του σωματος χρειαν ἀναγκαιαν ἡμιν ἐποιησεν, δι' οὑ το τε αὐτεξουσιον σωζεται, και ἡ προς το ἀγαθον παλιν ἐπανοδος οὐ κωλυεται.* — 3) De hom. opif. c. 18. — 4) De anim. et resurr. p. 206 seqq. — 5) Ibid. p. 206. *ταυτα δε ἐστιν, ὁσα ἐν ἡμιν γενομενα παθη λεγεται· ἁ οὐχι παντως ἐπι κακῳ τινι τῃ ἀνθρωπινῃ συνεκληρωθη ζωῃ, ἠ γαρ ἀν ὁ δημιουργος των κακων την αἰτιαν ἐχῃ... ἀλλα τῃ ποιᾳ χρησει της προαιρεσεως, ἠ ἀρετης, ἠ κακιας ὀργανα τα τοιαυτα της ψυχης κινηματα γινεται.* — 6) De mortuis p. 634.

in den Idealismus hinüberspielen, so sind wir dennoch nicht berechtigt, diese Lehre auf gleiche Linie mit der der principiellen Idealisten zu stellen; denn abgesehen von allem übrigen ist ja hier durch die Schöpfungsidee, an der stets unverrückt festgehalten wird, der idealistische Pantheismus im Princip beseitigt, und wo dieses der Fall ist, da sind einzelne idealistische Anschauungen im Gegenhalt zum Standpunkt des Ganzen minder hoch anzuschlagen. —

Wir können jedoch in der Darstellung dieser Lehre nicht weiter gehen, bevor wir nicht die Theorie Gregors bezüglich des Ursprungs der menschlichen Seelen näher erörtert haben, indem gerade hier diese Erörterung an ihrem Platze ist. Wir haben oben auf jene Stelle in dem Buche Gregors „De anima" hingewiesen, welche entschieden creatianistisch lautet. Hier können wir noch hinzufügen, daß Gregor auch in der „großen Katechese" die creatianistische Anschauungsweise unverkennbar hervorblicken läßt. Er weist nämlich hier die an der sakramentalen Wirksamkeit der Taufmedien Zweifelnden hin auf das Geheimniß der Entstehung des Menschen, indem ja auch hier nicht der Saame allein den Menschen mache, sondern nur durch die göttliche Allmacht das menschliche Wesen unter Voraussetzung des fleischlichen Saamens vollendet und ausgestaltet werden könne [1]). Nach der Art und Weise, wie der Generatianismus zu jener Zeit aufgefaßt wurde, können wir diesem Ausspruche Gregors nur einen creatianistischen Sinn unterlegen; denn die moderne Fassung des Generatianismus, als wäre die Zeugung eine secundäre Schöpfung, bedingt durch das Fortwirken der göttlichen Idee in der menschlichen Natur, war damals noch nicht bekannt. Wer damals zur Erklärung der Entstehung des menschlichen Wesens auf die göttliche Wirksamkeit sich berief, konnte dabei nur die creatianistische Lehre im Sinne haben. Dem gegenüber kann jene Stelle, in welcher Gregor sagt, daß die Natur in gleicher Weise das Vernünftige, wie das Unvernünftige durch die Generation in das Leben einführe [2]), nicht für den Generatianismus angerufen werden; denn Gregor spricht hier zunächst nicht von der Seele, sondern von dem Menschen als solchem, welcher allerdings auf dem Wege der Generation in's Dasein eintritt; von der Entstehung der Seele für sich ist an dieser Stelle gar nicht die Rede. Hienach müssen wir bei unserer oben aufgestellten Behauptung stehen bleiben, daß nämlich Gregor mit den übrigen Vätern dem Creatianismus gehuldigt habe. Aber freilich läßt es sich nicht in Abrede stellen, daß die bisher entwickelte Lehre von dem Urzustande des Menschen und seinem Falle, wie mit manchem andern, so auch mit dieser Lehre nicht recht harmoniren will. Denn ist der Urmensch nur der allgemeine, ideale Mensch, welcher nun in Folge des Falles in den einzelnen empirischen Individualitäten sich darlebt, so kann wohl die successive Entstehung der einzelnen empirischen Individualitäten nur mehr als eine immer weiter

---

[1]) Cat. magn. or. c. 33. — [2]) Contr. Eunom. c. 1, p. 381.

fortschreitende Entfaltung und Ausbreitung des idealen Menschen in den Individualitäten betrachtet werden: und in diesem Falle ist dann die Generation die allein mögliche Entstehungsweise der einzelnen individuellen Seelen, wie wir solches bei den Manichäern und Apollinaristen gefunden haben. Eine strenge Consequenz müßte somit von diesem Gesichtspunkte aus für den Generatianismus sich entscheiden. Allein im Angesichte der oben angeführten Aussprüche Gregors, welche so klar für den Creatianismus sprechen, sind wir nicht berechtigt, dem Gregor diese letztere Anschauungsweise unterzulegen, und müssen in dieser Beziehung auf unsere früher angeführte Meinung bezüglich der idealistischen Elemente in den Schriften Gregors zurückweisen. — Nach dieser Digression nehmen wir den Faden unserer Darstellung wieder auf.

§. 109.

Der Mensch war durch die Sünde dem Tode verfallen, dem Tode der Seele, weil er von Gott, der das Leben der Seele ist, sich getrennt hatte, und dem Tode des Leibes, weil durch die Annahme der empirisch körperlichen Natur der Tod für ihn eine Nothwendigkeit geworden war [1]). Aber er sollte nicht in diesem Zustande bleiben: es sollte die Sünde wieder getilgt, der Tod überwunden und der Mensch in jenen engelgleichen Zustand, den er durch die Sünde verloren hatte, wieder zurückgeführt werden. War das menschliche Sein durch die Sünde in den empirischen Zustand depotenzirt worden, so sollte es von dieser Depotenzirung wieder befreit, und in den ursprünglichen Zustand wieder hinaufpotenzirt werden. Um nun diese Absicht Gottes zu verwirklichen, also die Sünde und den Tod zu vernichten, und dadurch dem Menschen den Weg zu bahnen zur Wiedergewinnung der ursprünglichen Herrlichkeit [2]): ist der Sohn Gottes Mensch geworden, und hat für uns sich selbst zum Opfer gebracht [3]), ein Opfer, das schon beim letzten Abendmahle sich zu verwirklichen begann [4]). Wahrer Gott und wahrer Mensch, wie er war [5]), hat er als der Eine Hohepriester sich selbst zum Opfer der Erlösung hingegeben [6]). Seine Seele opferte er für unsere Seele, seinen Leib für unsern Leib, damit in beiden Sünde und Tod getilgt, und so beide in ihre ehevorige Herrlichkeit wieder hergestellt würden [7]). Was in ihm und mit ihm geschah, das soll auch mit uns und in uns geschehen. Wie er mit verklärtem Leibe aus dem Grabe hervorging und in den Himmel auffstieg, so soll und wird dieses auch mit uns Allen geschehen. Ja es ist eigentlich dem

---

1) In Chr. resurr. or. 3, p. 422 seqq. — Cat. magn. c. 8, p. 59. — 2) In Chr. resurr. or. 1, p. 393. — De vit. Mos. p. 192. — 3) In diem nat. Chr. p. 353. (t. 3.) — In Chr. resurr. or. 1, p. 399. — 4) In Chr. resurr. or. 1, p. 389 seqq. — 5) Contr. Eunom. l. 6, p. 601 seqq. — 6) De Chr. baptism. p. 368 (tom. 3). — 7) In Chr. resurr. or. 1, p. 392.

Wesen und der Sache nach schon geschehen; denn da die menschliche Natur eine in sich einheitliche ist, so hat sie Christus auch ganz angenommen, und darum ist diese in ihm bereits zur ursprünglichen Verklärung emporgestiegen [1]). Aber soferne sie in der Vielheit der einzelnen Menschen individualisirt ist, kann in dieser Beziehung ihre wirkliche Verklärung erst dann eintreten, wenn die Zahl der Individuen, in denen sie sich verwirklichen soll, erfüllt ist, obgleich wegen der solidarischen Einheit aller Menschen in Christus, die Verklärung der Menschennatur auch in dieser Beziehung in der individuellen Natur des Erlösers schon begonnen hat [2]). Vollzählig jedoch muß das menschliche Geschlecht einmal werden, so verlangt es das Gesetz der Natur selbst, weil diese so lange ihre Wirklichkeit noch nicht vollständig besitzt, als noch nicht alle Individuen, in denen sie sich vermöge des in ihr selbst gelegenen Gesetzes verwirklichen soll, in's Dasein getreten sind [3]), und die Zahl dieser Individuen nothwendig eine bestimmte sein muß [4]). Da jedoch das Menschengeschlecht, weil in Folge der Sünde seine Vermehrung durch fleischliche Fortpflanzung bedingt und vermittelt ist, nur im Laufe einer bestimmten Zeit diese Zahl erreichen kann: so kann also auch die effektive Reparation der menschlichen Natur in allen Individuen erst dann eintreten, wenn diese Zeit abgelaufen, und so die Menschheit vollzählig geworden ist [5]). —

§. 110.

In diesen Zeitraum nun, der bis zur allgemeinen Reparation sich erstreckt, fällt die Wirksamkeit der Erlösung, wie sie sich auf die Rechtfertigung und Heiligung der einzelnen Individuen bezieht. Nicht mit seiner Macht wollte Christus dem Teufel gegenübertreten, und ihn besiegen, vielmehr sollte die Erlösung nach dem Gesetze strenger Gerechtigkeit sich vollziehen. Christus wollte nach strengem Rechte genugthun für die Menschen, damit durch das Recht, das er hiedurch auf die Menschen sich erwarb, das Recht, das der Satan auf sie besitzt, aufgewogen und vernichtet werde [6]). Und hiezu sollte

---

[1]) Ibid. or. 1, p. 384 seqq. — [2]) In dict. Ap.: „Tunc et ipse fil. subj.“ p. 12 seqq. (t. 2.) *ἐγενετο ἐν τῃ θνητῃ και ἐπικηρῳ τῶν ἀνθρωπων φυσει ἡ καθαρα και ἀκηρατος του μονογενους θεοτης. ἐκ πασης δε της ἀνθρωπινης φυσεως, ᾗ κατεμιχθη το θειον, οἱον ἀπαρχη τις του κοινου φυραματος ὁ κατα Χριστον ἀνθρωπος ὑπεστη, δι' οὑ προσεφυη τῃ θεοτητι παν το ἀνθρωπινον. ἐπειδη τοινυν ἐν ἐκεινῳ πασα κακιας φυσις ἐξηφανισθη, ὁς ἁμαρτιαν οὐκ ἐποιησεν· ... συνηφανισθη δε μετα της ἁμαρτιας ἐν τῳ αὐτῳ και ὁ ἐπακολουθων αὐτῃ θανατος·... ἀρχην ἐλαβεν ἀπ' ἐκεινου ὁ τε της κακιας ἀφανισμος, και ἡ του θανατου καταλυσις... κ. τ. λ.* — [3]) De anim. et resurr. p. 242. — [4]) De hom. opif. c. 22. — [5]) Ib. l. c. — [6]) Cat. magn. or. c. 22. 23.

fortschreitende Entfaltung und Ausbreitung des idealen Menschen in den Individualitäten betrachtet werden: und in diesem Falle ist dann die Generation die allein mögliche Entstehungsweise der einzelnen individuellen Seelen, wie wir solches bei den Manichäern und Apollinaristen gefunden haben. Eine strenge Consequenz müßte somit von diesem Gesichtspunkte aus für den Generatianismus sich entscheiden. Allein im Angesichte der oben angeführten Aussprüche Gregors, welche so klar für den Creatianismus sprechen, sind wir nicht berechtigt, dem Gregor diese letztere Anschauungsweise unterzulegen, und müssen in dieser Beziehung auf unsere früher angeführte Meinung bezüglich der idealistischen Elemente in den Schriften Gregors zurückweisen. — Nach dieser Digression nehmen wir den Faden unserer Darstellung wieder auf.

§. 109.

Der Mensch war durch die Sünde dem Tode verfallen, dem Tode der Seele, weil er von Gott, der das Leben der Seele ist, sich getrennt hatte, und dem Tode des Leibes, weil durch die Annahme der empirisch körperlichen Natur der Tod für ihn eine Nothwendigkeit geworden war [1]). Aber er sollte nicht in diesem Zustande bleiben: es sollte die Sünde wieder getilgt, der Tod übgrwunden und der Mensch in jenen engelgleichen Zustand, den er durch die Sünde verloren hatte, wieder zurückgeführt werden. War das menschliche Sein durch die Sünde in den empirischen Zustand depotenzirt worden, so sollte es von dieser Depotenzirung wieder befreit, und in den ursprünglichen Zustand wieder hinaufpotenzirt werden. Um nun diese Absicht Gottes zu verwirklichen, also die Sünde und den Tod zu vernichten, und dadurch dem Menschen den Weg zu bahnen zur Wiedergewinnung der ursprünglichen Herrlichkeit [2]): ist der Sohn Gottes Mensch geworden, und hat für uns sich selbst zum Opfer gebracht [3]), ein Opfer, das schon beim letzten Abendmahle sich zu verwirklichen begann [4]). Wahrer Gott und wahrer Mensch, wie er war [5]), hat er als der Eine Hohepriester sich selbst zum Opfer der Erlösung hingegeben [6]). Seine Seele opferte er für unsere Seele, seinen Leib für unsern Leib, damit in beiden Sünde und Tod getilgt, und so beide in ihre ehevorige Herrlichkeit wieder hergestellt würden [7]). Was in ihm und mit ihm geschah, das soll auch mit uns und in uns geschehen. Wie er mit verklärtem Leibe aus dem Grabe hervorging und in den Himmel aufstieg, so soll und wird dieses auch mit uns Allen geschehen. Ja es ist eigentlich dem

---

1) In Chr. resurr. or. 3, p. 422 seqq. — Cat. magn. c. 8, p. 59. — 2) In Chr. resurr. or. 1, p. 393. — De vit. Mos. p. 192. — 3) In diem nat. Chr. p. 353. (t. 3.) — In Chr. resurr. or. 1, p. 399. — 4) In Chr. resurr. or. 1, p. 389 seqq. — 5) Contr. Eunom. l. 6, p. 601 seqq. — 6) De Chr. baptism. p. 368 (tom. 3). — 7) In Chr. resurr. or. 1, p. 392.

Wesen und der Sache nach schon geschehen; denn da die menschliche Natur eine in sich einheitliche ist, so hat sie Christus auch ganz angenommen, und darum ist diese in ihm bereits zur ursprünglichen Verklärung emporgestiegen [1]). Aber soferne sie in der Vielheit der einzelnen Menschen individualisirt ist, kann in dieser Beziehung ihre wirkliche Verklärung erst dann eintreten, wenn die Zahl der Individuen, in denen sie sich verwirklichen soll, erfüllt ist, obgleich wegen der solidarischen Einheit aller Menschen in Christus, die Verklärung der Menschennatur auch in dieser Beziehung in der individuellen Natur des Erlösers schon begonnen hat [2]). Vollzählig jedoch muß das menschliche Geschlecht einmal werden, so verlangt es das Gesetz der Natur selbst, weil diese so lange ihre Wirklichkeit noch nicht vollständig besitzt, als noch nicht alle Individuen, in denen sie sich vermöge des in ihr selbst gelegenen Gesetzes verwirklichen soll, in's Dasein getreten sind [3]), und die Zahl dieser Individuen nothwendig eine bestimmte sein muß [4]). Da jedoch das Menschengeschlecht, weil in Folge der Sünde seine Vermehrung durch fleischliche Fortpflanzung bedingt und vermittelt ist, nur im Laufe einer bestimmten Zeit diese Zahl erreichen kann: so kann also auch die effektive Reparation der menschlichen Natur in allen Individuen erst dann eintreten, wenn diese Zeit abgelaufen, und so die Menschheit vollzählig geworden ist [5]). —

§. 110.

In diesen Zeitraum nun, der bis zur allgemeinen Reparation sich erstreckt, fällt die Wirksamkeit der Erlösung, wie sie sich auf die Rechtfertigung und Heiligung der einzelnen Individuen bezieht. Nicht mit seiner Macht wollte Christus dem Teufel gegenübertreten, und ihn besiegen, vielmehr sollte die Erlösung nach dem Gesetze strenger Gerechtigkeit sich vollziehen. Christus wollte nach strengem Rechte genugthun für die Menschen, damit durch das Recht, das er hiedurch auf die Menschen sich erwarb, das Recht, das der Satan auf sie besitzt, aufgewogen und vernichtet werde [6]). Und hiezu sollte

---

1) Ibid. or. 1, p. 384 seqq. — 2) In dict. Ap.: „Tunc et ipse fil. subj.“ p. 12 seqq. (t. 2.) *ἐγενετο ἐν τῃ θνητῃ και ἐπικηρῳ των ἀνθρωπων φυσει ἡ καθαρα και ἀκηρατος του μονογενους θεοτης. ἐκ πασης δε της ἀνθρωπινης φυσεως, ᾑ κατεμιχθη το θειον, οἱον ἀπαρχη τις του κοινου φυραματος ὁ κατα Χριστον ἀνθρωπος ὑπεστη, δι' οὑ προσεφυη τῃ θεοτητι παν το ἀνθρωπινον. ἐπειδη τοινυν ἐν ἐκεινῳ πασα κακιας φυσις ἐξηφανισθη, ὁς ἁμαρτιαν οὐκ ἐποιησεν· ... συνηφανισθη δε μετα της ἁμαρτιας ἐν τῳ αὐτῳ και ὁ ἐπακολουθων αὐτῃ θανατος·... ἀρχην ἐλαβεν ἀπ' ἐκεινου ὁ τε της κακιας ἀφανισμος, και ἡ του θανατου καταλυσις... κ. τ. λ.* — 3) De anim. et resurr. p. 242. — 4) De hom. opif. c. 22. — 5) Ib. l. c. — 6) Cat. magn. or. c. 22. 23.

der Satan selbst mitwirken, indem er durch seine Anhänger den Gottmenschen dem Tode überlieferte, so daß man also mit einigem Rechte sagen kann, die Erlösung sei mit einer gewissen List in's Werk gesetzt worden [1]). Aber wie von Einem Menschen der Tod auf alle Menschen überging, so erstreckt sich auch der Grund der Auferstehung von dem Einen Christus aus auf alle Menschen [2]). Die Gnade ist es, durch welche Gott die Menschen in Christus zum Heile ruft, und diese ist allgemein [3]). Desungeachtet aber hängt die Annahme des Glaubens doch wiederum auch von der freien Wahl des Einzelnen ab, und wer den Glauben nicht erhält, der hat es nur sich selbst zuzuschreiben [4]). Derjenige nun, welcher durch den Glauben und durch die Sakramente in Christus geheiligt worden ist, hat die Aufgabe, den Lüsten des Fleisches zu entsagen, und der Tugend zu leben, weil er nur unter dieser Bedingung das Heil erreichen kann [5]). Darum hat Christus der Schlange zwar den Kopf zertreten, den Schweif dagegen hat er zurückgelassen, damit wir durch den Kampf mit ihr im Guten gestählt und befestigt werden [6]). So muß das ganze Leben des Menschen ein stetiges Streben sein nach der Tugend, und je mehr er in dieser fortschreitet, um so vollkommener wird er auch, weil eben die Tugend selbst die Vollkommenheit des Menschen ist [7]). Das Ideal aber, welches dem Menschen in diesem Streben vorschweben muß, ist Christus selbst; er ist das Ideal und Musterbild eines vollkommenen Christen [8]), und wie dieser den Namen des Erlösers trägt, so muß er ihn auch in all seinem Thun und Lassen nachzuahmen suchen, damit er ein wahres Nachbild dieses seines Vorbildes werde [9]). So wird er in der That zur Ebenbildlichkeit mit Gott sich emporheben, ein Ziel, das ihm durch das Christenthum als seine höchste Bestimmung vorgezeichnet ist [10]). In seiner Schöpfung hat der Mensch das Bild Gottes erhalten; die Ebenbildlichkeit mit Gott aber zu erringen, ist in die Hand seiner eigenen Freiheit gelegt [11]). Das Bild Gottes liegt in seiner Vernünftigkeit, die er sich nicht selbst geben kann, sondern vom Schöpfer erhalten muß: — die Ebenbildlichkeit mit Gott dagegen ist in seiner sittlichen Güte und Vollkommenheit gelegen [12]), und diese muß er sich selbst erringen, dadurch, daß er in all seinem Thun und Lassen, ja selbst in seinem Denken und Reden, den Willen des Erlösers befolgt, und Nichts sich zu Schulden kommen läßt, was diesem Willen und Gesetze des Erlösers entgegen ist [13]). Freilich ist dem Menschen dieses nur möglich durch

---

[1]) Ibid. c. 25, p. 83. — [2]) Ib. c. 18, p. 74. — [3]) Ib. c. 30. — [4]) Ib. c. 30. — [5]) De anim. et ej. resurr. p. 220. — De perf. Chr. form. p. 281 seqq. — [6]) Or. in diem nat. Chr. p. 342 seqq. — Cat. magn. c. 30. — [7]) De vit. Mos. p. 252 seqq. — [8]) De perf. Chr. form. p. 278 seqq. — [9]) Ibid. p. 288 seqq. — [10]) In verb. Faciam. hom. or. 1, p. 150. — [11]) Ibid. or. 1, p. 149. — [12]) Ibid. or. 1, p. 150. — [13]) De perf. Chr. form. p. 282. 296.

stetes Zusammenwirken der Gnade und der Freiheit [1]), und deshalb muß er fortwährend um die göttliche Gnade bitten, nicht als ob dieses Gebet selbst ohne die göttliche Gnade sich vollzöge, denn Gott gibt in seiner Gnade auch dieses dem Menschen [2]), — sondern weil Gott die Erlangung der übrigen Gnaden an dasselbe geknüpft hat. Und so soll denn der Christ an der Hand der göttlichen Gnade zur reinen Liebe Gottes sich erheben, in welcher er Gott blos um seiner selbst willen liebt, ohne dabei irgend welchen Lohn zu beabsichtigen [3]). Und wenn er auf diese höchste Stufe des sittlichen Lebens und der Vollkommenheit gelangt ist, so ist es wohl möglich, daß ihn Gott, wie den Moses, auch der Schauung der göttlichen Geheimnisse würdigt, ihn in dieser Schauung in das göttliche Dunkel selbst einführt, und so schon in diesem Leben ihm in vorübergehender Weise das Höchste bietet, was ihm im Jenseits seiner wartet [4]). — Und hienach bestimmt sich denn auch das Loos der Seele nach dem Tode des Leibes. Wer mit reinem Herzen aus diesem Leben scheidet, dessen Seele geht sogleich nach dem Tode in die Herrlichkeit ein; den Bösen dagegen ist der Ort der Belohnung unzugänglich [5]); ihrer wartet vielmehr die reinigende Strafe, und erst wenn sie durch diese vollkommen gereinigt sind, steht ihnen der Eintritt in die Herrlichkeit offen [6]). — Es bleibt nämlich den Seelen der Bösen, welche in diesem Leben über die Gelüste des Fleisches sich nicht erhoben, sondern denselben gedient haben, auch nach dem Tode des Körpers noch ein Rest der Fleischesnatur inhärent, so daß sie sich folglich im Jenseits in den nämlichen Trieben und Affekten bewegen, wie sie es im diesseitigen Leben gethan haben [7]), woraus sich denn auch die

---

[1]) De scop. Chr. p. 300. *προελθουσαι δε εἰς ταὐτον δικαιοσυνη ἐργων και πνευματος χαρις, εἰς ἡν συνελθον ψυχην, ταυτην ζωης μακαριας μετ' ἀλληλων ἐνεπλησαν· διαζυγεισαι δε ἀπ' ἀλληλων, οὐδεν τῃ ψυχῃ κερδος παρεχουσιν· ἡ τε γαρ του θεου χαρις ψυχαις φευγουσαις την σωτηριαν οὐκ ἐχει ἐπιφοιτᾳν· ἡ τε της του ἀνθρωπου ἀρετης δυναμις οὐκ ἐξαρκει καθ' ἑαυτην προς το της ζωης εἰδος ἀναβιβασαι ψυχας ἀμοιρουσας της χαριτος· ἐαν μη κυριος οἰκοδομησῃ οἰκον, και φυλαξῃ πολιν, εἰς ματην οἱ περι ταυτα πονουσι· κἀντευθεν διδασκομεθα μη δειν φρονειν ταις ἀνθρωπιναις σπουδαις ὁλον κεισθαι τον στεφανον· ἀλλ' ἀναφερειν ἐπι το του θεου θελημα τας περι του τελους ἐλπιδας....* — [2]) Ib. p. 309. — [3]) De vit. Mos. p. 256. — [4]) Ib. p. 220 seqq. — [5]) De anim. et ej. resurr. p. 218. — [6]) Ib. p. 254. 255. — Cat. magn. c. 8, p. 61 seqq. — [7]) De anim. et ej. resurr. p. 220 seqq. *εἰ τις ὁλος δι' ὁλων ἀποσαρκωθειη τῃ διανοιᾳ πασαν ψυχης κινησιν τε και ἐνεργειαν ἐν τοις θελημασι της σαρκος ἀσχολων, ὁ τοιουτος οὐδε της σαρκος ἐξω γενομενος των κατ' αὐτην παθηματων χωριζεται.... (ἀλλ') οὐδε προς τον ἀειδη και ἀβλεπτον βιον της μεταβολης γενομενης, δυνατον ἀν εἰη τοις φιλοσαρκοις μη ἀφελκεσθαι τι παντως της σαρκικης δυσωδιας. δι' ὠν πλεον*

Erscheinungen der Todten, wie sie manchmal stattfinden, erklären lassen[1]). Dafür verfallen sie aber auch nach ihrem Austritte aus dem Leibe der Strafe des Feuers, in dem Maaße, in welchem sie dieselbe durch ihre bösen Werke verdient haben. Indem jedoch Gott straft, sucht er durch diese Strafe die Gestraften zu heilen, und somit hat die jenseitige Strafe wesentlich den correctiven Charakter. Durch das Feuer dieser Strafe wird das Fleischliche und Sündhafte, das den Seelen der Bösen noch inhärirt, allmählig consumirt, so daß zuletzt die Seele nach längerer oder kürzerer Zeit, je nach dem Maaße, in welchem diese durch den Zustand des Sünders erheischt wird, vollkommen gereinigt, und von allem Irrationalen und Sündhaften befreit dastehen wird. Diese Reinigung ist eine schmerzhafte, weil Gott dasjenige, was sein ist im Menschen, an sich zieht, und das Feuer dasjenige, was der höhern Natur des Menschen fremd ist, mit Gewalt von dieser zu trennen sucht, woraus nothwendig ein innerer Widerstreit, und somit ein schmerzliches Gefühl resultiren muß. So ist die jenseitige Reinigung des Menschen mit der Läuterung des Goldes im Feuer zu vergleichen; denn wie hier das Feuer das Schlackenhafte im Golde ausscheidet, um so letzteres zuletzt in seiner vollen Reinheit herzustellen: ebenso verhält es sich auch mit dem reinigenden Feuer, das im Jenseits der Seele des Bösen wartet[2]). —

§. 111.

Es ist nicht zu verkennen, daß diese eschatologischen Bestimmungen an den Origenismus sich anlehnen, weshalb auch die Ewigkeit der Strafe fallen gelassen wird. Es wird sich dieses noch klarer ergeben aus der weitern Lehre von der Auferstehung der Todten. Ist nämlich dereinst

---

αὐτοις ἡ ὀδυνη βαρυνεται, ὑλωδεστερας ἐκ τοιαυτης περιστασεως της ψυχης γενομενης. — [1]) Ibid. p. 221. — [2]) Ibid. p. 226. *οὐ γαρ μισων οὐδ' ἀμυνομενος ἐπι τῃ κακῃ ζωῃ, κατα γε τον ἐμον λογον, ἐπαγει τοις ἐξημαρτηκοσι τας ὀδυνηρας διαθεσεις ὁ θεος, ὁ ἀντιποιουμενος τε και προς ἑαυτον ἑλκων παν, ὁτιπερ αὐτου χαριν ἠλθεν εἰς γενεσιν. ἀλλ' ὁ μεν ἐπι τῳ κρειττονι σκοπῳ προς ἑαυτον, ὁς ἐστι πηγη πασης μακαριοτητος, ἐπισπαται την ψυχην. ἐπισυμβαινει δε κατ' ἀναγκης ἡ ἀλγεινη διαθεσις τῳ ἑλκομενῳ. και ὡσπερ την ἐμμιχθεισαν τῳ χρυσιῳ ὑλην οἱ δια πυρος ἐκκαθαρουντες, οὐ μονον το νοθον τῳ πυρι τηκουσιν, ἀλλα κατα πασαν ἀναγκην και το καθαρον τῳ κιβδηλῳ συγκατατηκεται, κἀκεινου δε δαπανωμενου τουτο μενει, οὑτω και της κακιας τῳ ἀκοιμητῳ πυρι διαπανωμενης, ἀναγκη πασα και την ἑνωθεισαν αὐτῃ ψυχην ἐν τῳ πυρι εἰναι, ὡς ἀν το κατεσπαρμενον νοθον και ὑλωδες και κιβδηλον ἀπαναλωθῃ τῳ αἰωνιῳ πυρι δαπανωμενον... οὐκουν οὐχ ἡ θεια κρισις κατα το προηγουμενον, τοις ἐξημαρτηκοσιν ἐπαγει την κολασιν· ἀλλα το μεν, ὡς ὁ λογος*

die Zahl der menschlichen Individualitäten, in welchen die menschliche Natur sich verwirklichen wird, voll, so wird die wirkliche Restitution der gesammten menschlichen Natur, wie sie in den Individuen sich individualisirt hat, beginnen. Es wird die Auferstehung erfolgen [1]). Leib und Seele haben miteinander das Gute und das Böse gewirkt: sie müssen deshalb auch Lohn und Strafe miteinander theilen [2]). Der nämliche Leib, den die Seele ehedem getragen, wird wieder auferstehen [3]); denn wenn auch die Elemente desselben nach seinem Tode nach allen Winden hin zerstreut worden sind, so ist doch die Seele vermöge ihrer natürlichen Liebe zum Leibe mit diesen Elementen vereinigt geblieben; und sie konnte dieses, weil ein in sich einfaches Wesen, wie sie es ist, keiner realen Ausdehnung bedarf, um allen diesen Elementen, wo sie sich immer finden mögen, unmittelbar gegenwärtig zu sein [4]). Ebendeshalb kann und wird denn auch die Seele diese Elemente aus ihrer Zerstreutheit zuletzt wieder an sich ziehen, — und das ist eben die Auferstehung [5]). Und dieser Leib, den die Seele in Folge dessen wieder gewinnt, wird die nämliche Gestalt haben, die er früher besessen hat, weil in der Seele die Spuren und Zeichen jener leiblichen Gestalt, die sie ehedem getragen hat, geblieben sind: und folglich nach ihrem Typus derselbe auch wieder gebildet werden kann [6]. Aber dieser Leib wird eine verklärte ätherische Natur

---

ἀπεδειξεν, ἀγαθον ἐνεργει μονον του κακου ἀποκρινουσα, και προς την της μακαριοτητος κοινωνιαν ἐπισπωμενη· ὁ δε της συμφυϊας διασπασμος ὀδυνη τῳ ἑλκομενῳ γινεται.... μετρον της ἀλγηδονος, ἡ της κακιας ἐν ἑκαστῳ ποσοτης ἐστιν. — De mortuis p. 634 seqq. — [1]) De anim. et resurr. p. 243.... 245. — De hom. opif. c. 22. — [2]) In Chr. resurr. or. 3, p. 433. — [3]) De anim. et ej. resurr. p. 230 seqq. — [4]) Ibid. p. 197. *και λυθεντος του συγκριματος, και εἰς τα οἰκεια παλιν ἀναδραμοντος, την ἁπλην ἐκεινην και ἀσυνθετον φυσιν (της ψυχης) ἑκαστῳ περιειναι των μερων και μετα την διαλυσιν οἰεσθαι, οὐδεν του εἰκοτος ἐστιν. ἀλλα την ἁπαξ ἀῤῥητῳ τινι συμφυεισαν λογῳ τῳ των στοιχειων συγκριματι, και εἰςαει παραμενειν, οἱς κατεμιχθη, μηδενι τροπῳ της γινομενης ἁπαξ αὐτῃ συμφυϊας ἀποπτωμενην...* p. 198. *οὐτε (γαρ) συστελλεται, οὐτε διαχειται το νοητον τε και ἀδιαστατον, ἐπισης δε κατα την ἰδιαν φυσιν την ἀειδη και ἀσωματον τῃ τε συγκρισει των στοιχειων περι το σωμα και τῃ διακρισει περιεστιν... κ. τ. λ.* — [5]) Ibid. p. 214. *κἀν ποῤῥωθεν ἀπ' ἀλληλων αὐτα (τα στοιχεια του σωματος) ἡ φυσις ἀφελκῃ δια τας ἐγκειμενας ἐναντιοτητας, ἑκαστον αὐτων της προς το ἐναντιον ἐπιμιξιας ἀπειργουσα, οὐδεν ἡττον παρ' ἑκαστῳ ἐσται τῃ γνωστικῃ δυναμει του οἰκειου ἐφαπτομενη, και παραμενουσα, ἑως ἀν εἰς ταὐτα παλιν ἡ των διεστωτων γενηται συνδρομη προς την του διαλυθεντος ἀναστοιχειωσιν, ὁπερ ἀναστασις κυριως και ἐσται και ὀνομαζεται.* — [6]) De hom. opif. c. 27. *φυσικῃ γαρ τινι σχεσει και στοργῃ προς το συνοικησαν σωμα της ψυχης διακειμενης, ἐστι*

haben [1]), und darum wird es auch keine Verschiedenheit der Geschlechter mehr geben, weil ja diese erst Folge der Sünde ist, und nur in dem empirischen, fleischlichen Körper sich finden kann [2]). Ebenso werden auch alle irrationalen Kräfte, welche in Folge der Sünde mit der höhern Natur des Menschen sich verbunden haben, von dem auferstandenen Leibe ausgeschlossen sein [3]). Der Zweck, den sie in diesem Leben für den Menschen haben, und der darin besteht, daß sie ihm Mittel und Werkzeuge der Tugend sind und ihm das Streben nach dem höchsten Gute ermöglichen, ist erreicht, und deshalb müssen auch sie selbst, nachdem sie einmal ihre Bedeutung verloren haben, aus der menschlichen Natur verschwinden [4]). Und so wird denn in der Auferstehung gerade jene engelgleiche Natur des Menschen wieder hergestellt werden, wie derselbe sie vor seinem Falle besessen hat [5]). —

Diese Auferstehung also wird sich, wie bereits gesagt, allseitig verwirklichen, wenn die Menschheit vollzählig geworden ist; und auf die Auferstehung wird dann das Gericht folgen. Allein wenn auch am Tage des Gerichts alle Menschen insgesammt auferstehen werden, so werden sie doch nicht alle gleich in die Verklärung eingehen. Nur diejenigen werden es, die entweder keiner Reinigung bedurften, oder deren Reinigung schon vollendet ist. Jene dagegen, die noch nicht vollständig gereinigt sind, werden die Strenge des Richters erfahren; — sie werden nach dem Gerichte wiederum dem Feuer überantwortet werden, und so vom Himmelreiche ausgeschlossen bleiben [6]). Aber das wird nicht ewig währen. Es muß einmal das Böse völlig ausgetilgt werden aus dem Bereiche des Seienden, was offenbar nicht unmöglich ist, weil das Böse nur im freien Willen gründet und daher in dem Augenblicke gänzlich verschwinden muß, wo jeder Wille mit Gott geeinigt ist [7]).

τις κατα λεληθος αὐτῃ δια της συνανακρασεως του οἰκειου σχεσις τε και ἐπιγνωσις, οἷον σημειων τινων παρα της φυσεως ἐπικειμενων, δι' ὧν ἡ κοινοτης ἀσυγχυτος μενει διακρινομενη τοις ἰδιαζουσι. της τοινυν ψυχης το συγγενες τε και ἰδιον ἐφ' ἑαυτην παλιν ἑλκουσης, τις πονος, εἰπε μοι, τῃ θειᾳ δυναμει κωλυσει των οἰκειων την συνδρομην, ἀῤῥητῳ τινι τῃ της φυσεως ὁλκῃ προς το ἰδιον ἐπειγομενων; το γαρ ἐπιδιαμενειν τινα τῃ ψυχῃ, και μετα την διαλυσιν, σημεια του ἡμετερου συγκριματος, δεικνυσιν ὁ κατα τον ᾅδην διαλογος, των μεν σωματων τῳ ταφῳ παραδοθεντων, γνωρισματος δε τινος σωματικου ταις ψυχαις παραμειναντος, δι' οὗ και ὁ Λαζαρος ἐγνωριζετο, και οὐκ ἠγνοειτο ὁ πλουσιος... κ. τ. λ. — [1]) De anim. et ej. resurr. p. 230 seqq. — [2]) De mortuis p. 640. — [3]) De anim. et ej. resurr. p. 253. — Cat. magn. c. 35, p. 99. — [4]) De anim. et ej. resurr. p. 222. 224. — [5]) Ibid. p. 252. 258. — De mortuis p. 640 seqq. — Cat. magn. c. 8, p. 60 seqq. — [6]) De anim. et ej. resurr. p. 258 seqq. — In diem nat. Chr. p. 343. — Cat. magn. c. 35, p. 100. — [7]) De anim. et ej. resurr. p. 227. *χρη γαρ παντῃ και παντως ἐξαιρεθηναι ποτε*

Wie das Böse nicht von Ewigkeit ist, so kann es auch nicht ewig währen[1]). Darum wird denn die Strafe auch nach dem Gerichte noch ihren reinigenden Charakter beibehalten, und werden so nach und nach auch die Bösen, wenn das Irrationale und Böse in ihnen durch das reinigende Feuer getilgt ist, in den Zustand der Verklärung emporsteigen[2]), so zwar, daß ihre Aufeinanderfolge durch den Grad des Bösen bedingt ist, wovon sie noch gereinigt werden müssen[3]). So wird nach und nach alles Böse verschwinden, und nur das Gute allein mehr übrig bleiben[4]). Diejenigen, welche früher wegen der ihnen anklebenden Bosheit außer der Gemeinschaft Gottes und seiner Engel waren, werden in diese Gemeinschaft eingehen[5]), alle werden in die Gestalt Christi verklärt werden[6]), und ihre Lobpreisung und ihren Dank mit dem der übrigen verbinden[7]). Die Restitution der Menschheit in ihren ursprünglichen Zustand wird somit zuletzt eine allgemeine

---

το κακον ἐκ του ὀντος, και ὁπερ ἐν τοις φθασασιν εἰρηται, το ὀντως μη ὀν, μηδ' εἰναι ὁλως. ἐπειδη γαρ ἐξω της προαιρεσεως ἡ κακια εἰναι φυσιν οὐκ ἐχει, ὁταν πασα προαιρεσις ἐν τῳ θεῳ γενηται, εἰς παντελη ἀφανισμον ἡ κακια μη χωρησει, τῳ μηδεν αὐτης ὑπολειφθηναι δοχειον; — 1) In psalm. inscr. tract. 2, c. 8, p. 313 (tom. 1). — 2) De anim. et ej. resurr. p. 259. *ἐπειδαν οὐν παντ ὁσον νοθον τε και ἀλλοτριον, εἰς ἀφανισμον ἐλθῃ, του πυρος το παρα φυσιν ἐκδαπανησαντος τῳ αἰωνιῳ πυρι παραδοθεν· τοτε και τουτοις (τοις κακοις) εὐτροφησει ἡ φυσις, και εἰς καρπον ἀδρυνθησεται δια της τοιαυτης ἐπιμελειας, μακραις ποτε περιοδοις το κοινον εἰδος το ἐξ ἀρχης ἡμιν θεοθεν ἐπιβληθεν ἀπολαβουσα.* — Cat. magn. c. 35, p. 100 seqq. — 3) In dict. Ap.: „Tunc et ipse fil. subjic." p. 13 seqq. p. 21. — 4) De anim. et ej. resurr. p. 212. *της κακιας ποτε ταις μακραις των αἰωνων περιοδοις ἀφανισθεισης, οὐδεν ἐξω του ἀγαθου καταλειφθησεται.* p. 229. — 5) Ib. p. 245 seqq. *ὡς μιαν τε και την αὐτην προκεισθαι πασι την εὐφροσυνην· μηκετι διαφορας τινος της των ἰσων μετουσιας, την λογικην φυσιν διατεμνουσης· ἀλλα των νυν ἐξω δια την κακιαν ὀντων ἐντος των ἀδυτων της θειας μακαριοτητος ποτε γενησομενων, και τοις κερασι του θυσιαστηριου, τουτεστι ταις ἐξουσιαις των ὑπερκοσμιων δυναμεσιν ἑαυτους συναπτοντων.* — 6) In psalm. inscr. tract. 2, c. 8, p. 314. *Ὁ Κυριος ἀποδιδους ἐν τῃ δικαιᾳ κρισει το κατ' ἀξιαν ἑκαστῳ, ἀφανιει την πονηριαν των ἡμαρτηκοτων, οὐχι την φυσιν. οὑτως εἰπων τῃ λεξει, ὁτι και ἀποδωσει αὐτοις κυριος την ἀνομιαν αὐτων και κατα πονηριαν αὐτων ἀφανιει αὐτους κυριος ὁ θεος· σημαινων δια των εἰρημενων, ὁτι οἱ νυν μεμορφωμενοι τῃ ἁμαρτιᾳ ἀφανισθησονται. της γαρ κακιας οὐκ οὐσης, οὐδε ὁ κατ' αὐτην μεμορφωμενος ἐσται· ἀπολομενης οὐν της κακιας, και ἐν μηδενι του τοιουτου χαρακτηρος ὑπολειφθεντος, παντες κατα Χριστον μορφωθησονται, και μια πασιν ἐξαστραψει μορφη, ἡ ἐξ ἀρχης ἐπιβληθεισα τῃ φυσει.* — 7) Cat. magn. c. 26, p. 85.

sein[1]); und da selbst die Teufel am Ende die Herrschaft Christi anerkennen werden[2]), so wird von der endlichen Seligkeit in Gott kein Wesen mehr ausgeschlossen sein[3]). Diese allgemeine Restitution in die Seligkeit ist jene Unterwerfung der Feinde Christi, von welcher die heil. Schrift spricht[4]), und wenn sie sagt, daß nach dieser Unterwerfung auch Christus dem Vater unterworfen sein wird, so ist damit eben dieses gesagt, daß Christus in seinem mystischen Leibe, der in der Kirche geeinigten Menschheit, soferne diese in ihrer vollen Gesammtheit der Verklärung und Glückseligkeit theilhaftig wird, dem Vater für immer unterworfen sein wird[5]). So wird Gott zuletzt Alles in Allem sein, weil und insofern Alles in ihm und er in Allem sein wird[6]).

Wir sehen, diese eschatologische Lehre schließt sich, wie schon oben erwähnt worden ist, ganz an die Lehre des Origenes an, mit welchem Gregor in gewissem Grade auch die allegorische Tendenz in der Schriftauslegung theilt. Daß die Annahme einer endlichen allgemeinen Restitution der Bösen in die ursprüngliche Seligkeit mit der kirchlichen Lehre von der Ewigkeit der Strafe sich nicht vereinbaren lasse, ist klar, und wir müssen daher wohl diese Annahme in den Schriften Gregors als einen lapsus speculationis betrachten, der seinen hinreichenden Grund nicht in, sondern außer dem christlichen Bewußtsein hatte. Aber deshalb steht auch diese Ansicht in der eigentlich patristischen Literatur isolirt da, denn wenn auch bei Gregor von Nazianz, Ambrosius und Hieronymus Andeutungen vorkommen, die auf eine Nichtewigkeit der Strafe hinzudeuten scheinen[7]), so ist dieses überall, wie gesagt, nur scheinbar, und wird anderwärts durch die bestimmtesten Aussprüche dieser Väter in Bezug auf die Ewigkeit der Strafe hinreichend aufgewogen und auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt[8]). So gewiß jedoch diese Ansicht in den Schriften Gregors enthalten ist, und zwar im Widerspruch zu den übrigen Vätern, so sind wir dennoch nicht berechtigt, dem Kirchenvater Gregor selbst dieselbe unbedingt beizulegen, weil anderwärts in

---

1) In dict. Ap.: „Tunc et ipse fil. subj.“ p. 12. — 2) De anim. et ej. resurr. p. 212. *ἀλλα και παρ' ἐκεινων (των δαιμονων) ὁμοφωνως ἡ ὁμολογια της του Χριστου κυριοτητος ἐσται.* — 3) In dict. Ap.: „Tunc et ipse fil. subj.“ p. 13 seqq. p. 21. — 4) In psalm. inscr. tract. 2, c. 10, p. 322 seqq. *την εἰς το μακαριον της ἀνθρωπινης φυσεως μεταβολην, περας των ἐχθρων κατωνομασεν.* — 5) In dict. Ap.: „Tunc et ipse fil. subj.“ p. 15 seqq. — 6) De anim. et ej. resurr. p. 228 seqq. — 7) Greg. Naz. or. 39. 40. — Ambros. serm. 20 in Ps. 118 etc. — Hieronym. Dial. adv. Pelag. l. 1, c. 28. — 8) Greg. Naz. or. 16. — Carm. jamb. 19, de comp. vit. v. 195. — Ambros. De laps. virg. c. 8, 32. — Hieronym. Comm. in Isai c. 14, v. 20. c. 27. — Comm. in Dan. c. 3. — Comm. in Matth. c. 25, v. 46.

seinen anerkannt ächten und unverfälschten Schriften Stellen vorkommen, in welchen der christliche Gedanke von der Ewigkeit der Strafen unverkennbar zum Vorschein tritt [1]). Wir werden somit wohl gehalten sein, die Lehre von der Nichtewigkeit der Strafe, und zwar diese am allermeisten, jener Quelle zuzuschreiben, aus welcher den Resultaten der Kritik gemäß, irrthümliche oder wenigst verfängliche Lehrmeinungen überhaupt in die Schriften Gregors eingedrungen sind. Einen Stein auf Gregor selbst zu werfen, gestattet uns schon die Pietät nicht, die wir den Vätern und Heiligen der Kirche schulden. Die Kirche hätte gewiß Gregor nicht zu ihren Vätern oder zu ihren Heiligen gezählt, würde sie überzeugt gewesen sein, daß er gerade in den wichtigsten Dogmen des christlichen Glaubens verkehrte und irrthümliche Meinungen gelehrt habe. Wer daher jener möglichen Erklärungsweise, die wir oben an erster Stelle aufgeführt haben, und nach welcher die idealistischen Lehrsätze in den Schriften Gregors als Nachwirkungen des in seiner Jugend genossenen Unterrichtes in der neuplatonischen Philosophie, sowie seiner Vertrautheit mit der origenistischen Lehre betrachtet werden, zu der seinigen machen will: der möge es thun; wir unsererseits mögen derselben schon aus dem Grunde nicht unbedingt unsere Beistimmung geben, weil das Urtheil der Kirche uns überall maßgebend ist, und die Kirche, welche Gregor als einen ihrer Väter und Heiligen verehrt, jene Annahme uns nicht zu billigen scheint. Wir müssen in Gregor immer einen tiefdenkenden Geist verehren, welcher für die spätere christliche Speculation tüchtige Vorarbeiten geliefert hat, und dem es gewiß nicht zuzurechnen ist, wenn Lehrsätze, die wahrscheinlich nicht aus seiner Feder geflossen sind, später zum Aufbau falscher Systeme verwendet worden sind. Gregor reiht sich würdig an seine beiden großen Vorgänger an, und bildet mit ihnen den Glanzpunkt der christlichen Speculation der patristischen Zeit im Orient. Wo solche Kräfte wirksam waren, da mußten die Sophismen der Häresie wie Rauch verschwinden; gegen diese Stärke des christlichen Gedankens konnten die Oberflächlichkeiten einer seichten Aufklärung so wenig Stand halten, als vor der Höhe des christlich-sittlichen Lebens, wie es in diesen Vätern der Kirche sich offenbarte, die von innerer Unsittlichkeit zerfressene gleißnerische Scheinheiligkeit der Träger der Häresie sich in den Augen der Welt Achtung zu verschaffen vermochte. —

b) Lateinische Väter.

1) Hilarius.

§. 112.

Wenn Athanasius im Morgenlande als unüberwindlicher Vertheidiger des christlichen Princips dem Arianismus gegenüberstand, so hatte bekannt-

[1]) Vgl. unter andern: Or. de his, qui baptism. differunt.

lich der Occident ebenfalls einen Helden aufzuweisen, welcher mit gleicher Energie dem subjektivistischen Rationalismus der Arianer gegenüber den Standpunkt des Glaubens festhielt, und auf dieser unverrückbaren Basis die Lehre von dem dreieinigen Gotte gegen jeden Angriff glänzend vertheidigte. Es war Hilarius [1]). Den ungezügelten Vorwitz in Untersuchung und Erforschung göttlicher Dinge haßte er von ganzer Seele. Glauben müsse man vor Allem dasjenige, was Gott geoffenbaret habe, und dann erst könne man daran gehen, das Geglaubte auch einsehen zu lernen, so weit dieses möglich sei, zu dem Zwecke nämlich, damit man Jedem über seinen Glauben zu Rede stehen könne [2]). Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß Hilarius in allen seinen Schriften diesem Princip vollkommen treu geblieben ist, und daß ihm gerade dadurch jene großartige Begründung und Vertheidigung des Trinitätsgeheimnisses, wie wir sie bei ihm finden, ermöglicht war. Der mannigfaltigsten Art waren die Argumente, hinter welchen die Häretiker seiner Zeit sich verschanzten, vielfach verschlungen die Irrgänge, in welche sie die Geister hineinführten, um sie endlich in ihren Netzen zu fangen. Hilarius folgt ihnen in all ihren Windungen und Schleichwegen nach, er

---

1) Hilarius, Bischof von Poitiers, ward in jener Stadt geboren, welcher er später als Bischof vorstand. Seine Eltern gehörten zu den vornehmsten Familien der Stadt, waren aber Heiden. Er selbst, der sich vorzüglich auf die Beredsamkeit verlegte, ward durch sein Forschen nach wahrer Erkenntniß zum Christenthume geführt, in dessen Lehren er allein Aufschluß über alle Zweifel erhielt, die ihn bisher quälten. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts bestieg er den bischöflichen Stuhl von Poitiers. Kaum hatte er diesen Sitz inne, so sah er sich schon in die Nothwendigkeit versetzt, das Schwert des Glaubens für die katholische Sache zu ziehen, da der Arianismus, begünstigt durch Kaiser Constantius, überall die Oberhand gewinnen zu wollen schien. Da er es durch seine Bemühungen dahin brachte, daß die katholischen Bischöfe Galliens die Gemeinschaft mit den arianisch gesinnten aufhoben: so ward Hilarius von dem Kaiser Constantius auf Anstiften seiner arianischen Umgebung nach Phrygien verbannt. In der Verbannung schrieb er seine vorzüglichsten Schriften, nämlich die Schrift „De synodis“ und die „De Trinitate,“ so wie er auch nicht abließ, die wenigen katholischen Bischöfe des Orients, die noch nicht vom Arianismus inficirt waren, mit den gallischen in steter Verbindung und Gemeinschaft zu erhalten. Endlich ward er aus der Verbannung zurückgerufen, und in Poitiers mit Jubel empfangen. Auch nach seiner Rückkehr war er stets bemüht, dem Arianismus in Wort und That entgegen zu wirken, die Gemeinden vor dieser Irrlehre zu bewahren, und die arianischen Bischöfe von ihren widerrechtlich occupirten Sitzen zu entfernen. Unter diesen Kämpfen floß die noch übrige Zeit seines Lebens dahin. Er starb im Jahre 368. — 2) Hilarius: De Trin. l. 1, 12. 13. l. 2, 7. l. 4, 14. l. 5, 21 seqq. l. 10, 69. l. 12, 19. 20. (Migne'sche Ausg.)

läßt keines ihrer Argumente unberücksichtigt; vielmehr richtet er gegen alle seine Angriffe, und ruht nicht, bis er die Sophistik derselben blosgelegt, und so die Häresie in ihren eigenen Schlingen gefangen hat. Seine Logik ist unerbittlich, seine Beweisführung überall siegend. Dunkel ist manchmal seine Sprache, aber der Inhalt derselben stets großartig. Die Mittel der Sophistik verschmäht er: seine Dialektik ist überall offen und ehrlich. Nur der Geist der Kirche konnte solche Helden schaffen, wie wir sie an Athanasius und Hilarius bewundern. Sie waren der Hammer der Häresie, unter ihrer Wucht mußte diese unterliegen. — Wir können es jedoch hier nicht für unsere Aufgabe halten, den negativen und positiven Beweisführungen des Hilarius für die einzelnen Momente der Trinitätslehre in's Detail zu folgen; dieß würde uns weiter führen, als es der Zweck unseres Werkes erlaubt. Wir begnügen uns deshalb damit, in Kürze den Inhalt der theologischen Lehre des Hilarius darzulegen.

Gott, der Unendliche, ist über alle menschliche Einsicht, über alle menschliche Fassungskraft, über alle menschliche Wissenschaft erhaben, und es ist gerade die höchste Wissenschaft, Gott als den Unbegreiflichen und Unaussprechlichen zu erkennen [1]). Und eben weil Gott[illegible] Fassungskraft unseres Verstandes übersteigt, darum müssen wir dasjenige in Einfalt glauben, was er von sich geoffenbart hat, nicht es nach unserm eigenen beschränkten Urtheile bemessen wollen [2]). Gottes Wesen ist sonach einfach und unkörperlich, ihn kann kein Leiden berühren, er ist nicht auf einen bestimmten Ort beschränkt, er ist vielmehr allgegenwärtig, und Nichts steht außer seiner Hand; er ist unvergänglich und ewig; keine zeitlichen Prädikate können ihm beigelegt werden [3]). In seinem innern Leben ist er dreifaltig. Einer in seinem Wesen ist er nämlich dreifach in den Personen, welche uns die göttliche Offenbarung als Vater, Sohn und heiligen Geist bezeichnet. Der Sohn Gottes ist nicht sein Sohn durch Adoption, wie die Häresie lehrt, sondern vielmehr von Natur aus [4]). Der Vater erzeugt ihn ewig aus sich, und wenn er der Person nach vom Vater verschieden ist, so ist und bleibt er doch dem Wesen nach mit ihm Eins [5]). Gleiches gilt vom heiligen Geiste, wel-

[1]) De Trin. l. 2, c. 7. Perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias. — [2]) Ib. l. 4, c. 14. l. 5, c. 20. l. 3, c. 26. — [3]) Ib. l. 1, c. 6. 8. l. 3, c. 3. l. 9, c. 72. — [4]) Ib. l. 3, c. 11. — [5]) Ib. l. 4, c. 42. l. 8, c. 41. Una igitur fides est, patrem in Filio, et filium in Patre per inseparabilis naturae unitatem confiteri, non confusam, sed indiscretam, neque permixtam, sed indifferentem, neque cohaerentem, sed existentem, neque inconsummatam, sed perfectam. Nativitas est enim, non divisio; et filius est, non adoptio; et Deus est, non creatio. Neque alterius generis Deus est, sed Pater et Filius unum sunt: non enim innovata est natura nascendo, ut ab originis suae proprietate esset aliena... etc.

cher der Geist des Vaters und Sohnes zugleich ist[1]). Alle Eigenschaften des göttlichen Wesens kommen den drei Personen zugleich und einheitlich zu; denn sie sind ja Eins im Wesen: nur was ihre respective Persönlichkeit ausmacht, und was aus dieser als solcher nothwendig erfolgt, ist ihnen eigenthümlich. Nicht nach menschlichen Begriffen ist die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater zu fassen; alle menschlichen Analogien sind zur Erklärung dieses erhabenen Geheimnisses unzureichend[2]). Ist Gott schon nach seinem Wesen uns unbegreiflich, so noch mehr nach seinem innern Leben[3]). —

In seiner unendlichen Güte hat nun dieser dreieinige Gott auch nach Außen sich offenbaren wollen: und dieß geschah zunächst und zuerst in der Schöpfung dieser Welt. Aus Liebe hat Gott geschaffen. Es gibt keine ewige Materie, worauf sich die göttliche Schöpfungsthätigkeit bezogen hätte: aus Nichts hat Gott Alles geschaffen[4]). Es gibt kein substantielles Böses; was Gott geschaffen hat, ist gut[5]). An die Spitze dieser sichtbaren Schöpfung hat er den Menschen gestellt, und Alles, was in jener ist, hat er auf diesen, als auf das nächste Ziel aller sichtbaren Dinge bezogen. Der Mensch ist der Mittelpunkt der Werke Gottes[6]). —

Das sind die höchsten Obersätze der Lehre des Hilarius. Es läßt sich erwarten, daß seine anthropologische Lehre mit der erwähnten hohen Stellung, welche er dem Menschen in der Gesammtheit des Geschaffenen anwies, in Einklang stehen werde: und wir zögern nicht, dieser seiner anthropologischen Lehre sogleich unsere Betrachtung zuzuwenden.

§. 113.

An der Spitze derselben steht auch bei ihm der allen Vätern gemeinsame Lehrsatz, daß der Mensch aus Leib und Seele als den beiden Constitutiven seiner

---

1) Ib. l. 8, c. 26. — 2) Ib. l. 6, c. 35. Non enim per consuetudinem humani partus Deus ex Deo nascitur, neque per elementa originis nostrae ut homo ex homine propellitur. Integra illa et perfecta et incontaminata nativitas est, cujus a Deo exitio potius, quam partus est. Est enim unus ex uno. Non est portio, non est desectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio, non passio; sed viventis naturae ex vivente nativitas est. Deus ex Deo exiens est, non creatura in Dei nomen electa; non, ut esset, coepit ex nihilo, sed exiit a manente: et exiisse significationem habet nativitatis, non habet inchoationis. Non enim idem est, substantiam coepisse, et Deum exiisse de Deo..... etc. — 3) Vgl. Ib. l. 3, c. 20. 24. Ueber die Fassung des Mysteriums im Allgemeinen von Seite des Hilarius vgl. Denzinger, Rel. Erkenntn. Bd. 2, p. 101 ff. 116. — 4) Ib. l. 4, c. 16. — Tract. in psalm. 148, 4; — in psalm. 2, 14. 15; — in psalm. 135, 2. — 5) Tr. in ps. 68, 14. — Comm. in Matth. c. 25, 6. — 6) Tr. in ps. 118, litt. 10, 1.

Natur bestehe, wobei er für den Ausdruck „Leib" auch das Wort „Fleisch" setzt [1]). Die Seele des Menschen ist eine wirkliche für sich bestehende, von dem Körper wesentlich verschiedene Substanz. Als solche ist sie nach dem Bilde Gottes geschaffen, und schließt daher nichts Irdisches, nichts Körperliches und Schweres, nichts Hinfälliges und Vergängliches in ihrem Sein ein [2]), sondern ist vielmehr eine unsichtbare, unkörperliche und wahrhaft geistige Substanz [3]), weshalb sie auch häufig schlechthin Geist genannt wird [4]). Hilarius spricht diese Lehrsätze so entschieden aus, daß es uns überraschen muß, wenn er anderwärts die Seele doch wieder ausdrücklich als ein körperliches Wesen bezeichnet. Es gibt nichts Geschaffenes, sagt er, was nicht in seiner Substanz körperlich wäre. Auch die verschiedenen Arten der Seelen, seien sie nun solche, die mit Leibern verbunden, oder solche, welche frei von diesen sind, erhalten für ihre Natur eine körperliche Substanz, weil Alles, was geschaffen ist, in Etwas sein muß [5]). Wir sehen, daß Hilarius hier sich ganz an Tertullian anschließt, indem der Beweisgrund, den er für die Körperlichkeit der Seele zuletzt anführt, ganz der nämliche ist, den wir bereits bei Tertullian gefunden haben. Allein wenn bei Tertullian von einer Unkörperlichkeit und Geistigkeit der Seele nirgends auch nur mit einem Worte die Rede ist, so ist dagegen bei Hilarius das Gegentheil der Fall, und wir müßten ihm einen offenen Widerspruch zur Last legen, wenn wir nicht dasjenige, was er von einer Körperlichkeit der Seele sagt, in einem mildern Sinne fassen würden, zudem, da nur an wenig Stellen in allen Schriften des Hilarius davon die Rede ist [6]). Gewiß konnte er das Wort „Körper," wenn er es auf die Seele anwendete, nur im Sinne von Substanz nehmen, und hat Tertullian schon auf diese Erklärung hingedeutet, obgleich er selbst in der Ausführung seiner psychologischen Lehre, wie wir gesehen haben, ihr nicht treu geblieben ist: so kann sie in Bezug auf Hilarius nur allein die richtige sein. Hatte er die Seele dadurch, daß er sie ein unkörperliches und geistiges Wesen nannte, als eine höhere übersinnliche Natur bezeichnet, so beugte er

---

[1]) Tract. in psalm. 53, 8. Homo totus ex anima et carne formabilis. — [2]) Tract. in psalm. 129, 6. Sed anima humana in hac sensus sui mobilitate ad opificis sui imaginem facta est, nihil in se habens corporale, nihil terrenum, nihil grave, nihil caducum. — [3]) Tract. in ps. 52, 7. Natura animae spiritualis. In ps. 129, 4. — In psalm. 63, 9. — In psalm. 118, litt. 10, 7. Est ergo in hac rationali et *incorporali* animae nostrae substantia primum, quod ad imaginem Dei facta sit. — [4]) De Trin. l. 10, 12. 61. — [5]) Comment. in Matth. c. 5, 8. Nihil est, quod non in substantia sua et creatione corporeum sit. Nam et animarum species, sive obtinentium corpora, sive corporibus exulantium, corpoream tamen naturae suae substantiam sortiuntur, quia omne, quod creatum est, in aliquo sit necesse est. — [6]) Ib. l. c. — Tract. in ps. 118, litt. 19, 8.

nun dadurch, daß er ihr eine gewisse „Körperlichkeit" beilegte, dem Mißverständniß vor, als sei die Seele, weil unkörperlich, auch etwas Wesen- und Substanzloses, in der Weise, wie die idealistische Häresie die Seele in einem solchen wesenlosen und substanzlosen Etwas verflüchtigt hatte. Nur so läßt sich der Widerspruch, der auf den ersten Anblick zwischen den verschiedenen Ausdrücken des Hilarius in dieser Beziehung obwaltet, beseitigen. —

Daß diese Erklärung die richtige sei, ergibt sich auch daraus, daß Hilarius in Bezug auf die Entstehung der einzelnen Seelen nicht, wie Tertullian, dem Traducianismus sich anschließt, sondern vielmehr der creatianistischen Anschauung huldigt. Die Seele kann nämlich nach seiner Ansicht nicht auf die gleiche Weise entstehen, wie der Körper. Schon in der Schöpfung des ersten Menschen unterscheidet die heil. Schrift auf Seite des Schöpfers drei Akte, die Schöpfung der Seele, welche jener (innere) Mensch ist, den Gott nach seinem Bilde geschaffen hat[1]), dann die erst später erfolgende[2]) Bildung des Körpers aus der Erde, und endlich die durch göttliche Inspiration vollzogene Vereinigung der Seele mit dem Leibe, wodurch dieser lebendiger Leib wurde[3]). In analoger Weise ist denn nun auch in der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes zunächst nur der Leib das Resultat der fleischlichen Zeugung, wenn freilich auch der Leib ohne die göttliche Mitwirkung nicht zu seiner vollkommenen Form sich ausbilden kann; — die Seele dagegen wird unmittelbar von Gott geschaffen, und in ihrer Schöpfung mit dem Leibe verbunden[4]). Jede Seele ist somit Gottes Werk, und täglich schafft Gott neue Seelen[5]). —

Hieraus ergibt sich nun leicht, wie das gegenseitige Verhältniß zwischen Seele und Leib im Menschen aufzufassen sei. Hilarius läßt zwar die Einheit zwischen Seele und Leib durch einen geschaffenen Lebensgeist vermittelt sein, der das Resultat der oben erwähnten göttlichen Inspiration in der ersten Schöpfung des Menschen war, aber er denkt dabei nicht im Entferntesten an eine trichotomistische Theilung des Menschen. Vielmehr ist es nach seiner Ueberzeugung die Seele allein, durch welche der Körper unmittelbar belebt wird und seine sensitive Natur erhält[6]). Die Seele ist somit sowohl das vegetative als auch das sensitive Princip des Leibes, und der Lebensgeist ist nur das materielle Medium, durch welches die Seele ihre Wirksamkeit auf die übrigen Theile des körperlichen Organismus ausübt. Die Seele ist daher auch allgegenwärtig im ganzen Körper, wobei jedoch freilich nicht in

---

1) Ibid. litt. 10, 7. — In ps. 129, 6. — 2) Tr. in ps. 129, 5. — 3) Tr. in 118, litt. 10, 7. 8. In ps. 129, 5. — 4) De Trin. l. 10, 20. Cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit. 22. — 5) Tract. in psalm. 91, 4. Igitur quotidie Christus operatur: et, ut arbitror, animarum initia, configurationes corporum, profectus et incrementum viventium opus ejus ostendunt. — 6) De Trin. l. 10, 14. 44. 57.

Abrede zu stellen ist, daß sie in einem gewissen Theile desselben vorzugsweise wirksam ist, und man folglich diesen Theil desselben als den hauptsächlichsten Sitz der Seele bezeichnen kann [1]). Nur dadurch ferner, daß die Seele den Leib mit ihrer Lebenskraft durchdringt, ist der Mensch des sinnlichen Vergnügens und Schmerzens fähig, den eben sie selbst in dem Körper und durch denselben fühlt [2]). Obgleich mithin Seele und Leib verschiedener und in gewisser Beziehung sogar entgegengesetzter Natur sind, so bilden sie doch in dieser ihrer innigen Vereinigung miteinander ein einheitliches Wesen, den Menschen, der dem Denken unter einem, von dem seiner beiden Bestandtheile wesentlich verschiedenen Begriffe sich darstellt, sofern er als animal rationis particeps definirt werden muß [3]). Und wenn auch die Seele als der innere, der Leib dagegen als der äußere Mensch bezeichnet werden muß [4]), so ist damit doch die Einheit der menschlichen Natur nicht aufgehoben, weil beide zuletzt doch nur wieder Einen Menschen bilden. Desungeachtet aber ist die Seele als eine unkörperliche Substanz von Natur aus unsterblich und vermag auch außer dem Körper ihr eigenthümliches geistiges Leben zu bethätigen [5]). Der Tod vernichtet ihr Wesen nicht; er ist nur die Trennung der Seele vom Leibe. —

Der Mensch ist frei geschaffen, und wie der Zweck der ganzen Schöpfung das Lob und die Verherrlichung Gottes ist, wozu alle Geschöpfe sich vereinigen, dadurch, daß sie den Willen Gottes thun [6]): so ist auch der Mensch: unter den sichtbaren Dingen die höchste Schöpfung Gottes, dazu bestimmt, Gott zu erkennen, zu lieben und zu verehren [7]). Nichts verlangt Gott vom Menschen, als seinen Glauben, seine Liebe und seinen Gehorsam [8]), und

---

[1]) Tract. in psalm. 118, litt. 19, 8. Ubique est deus, modo animae corporalis, quae in membris omnibus diffusa, singulis quibusque partibus non abest. Etiamsi privata quaedam ei et regia in toto corpore sedes est, tamen in medullis, digitis, artubus infunditur. — [2]) De trin. l. 10, 14. Ea enim natura corporum est, ut ex consortio animae in sensum quendam animae sentientis animata, non sit hebes inanimisque materies: sed et attacta sentiat, et compuncta doleat, et algens rigeat, et confota gaudeat, et inedia tabescat, et pinguescat cibo. Ex quodam enim obtinentis se, penetrantisque animae transcursu, secundum ea, in quibus erit, aut oblectatur, aut laeditur. Cum igitur compuncta aut effossa corpora dolent, sensum doloris transfusae in ea animae sensus admittit. 44. 57. — [3]) Tract. in psalm. 118, litt. 10, 6. Homo, cum internam et externam in se naturam dissonantem aliam ab alia contineat, et ex duobus generibus in unum sit animal rationis particeps constitutus, duplici institutus est exordio. — [4]) Comm. in Matth. c. 10, 24. — [5]) Tract. in psalm. 145, 2. — [6]) Tract. in ps. 148, 6. — [7]) Tract. in ps. 68, 9. — in ps. 65, 18. — in ps. 118, litt. 10, 1. — [8]) Tr. in ps. 2, 15. Nullum a nobis, nisi innocentiae et religionis et fidei obsequium

indem der Mensch in der Liebe die Gebote Gottes erfüllt, und die Ausübung guter Werke sich angelegen sein läßt, bringt er sich selbst und seine Werke Gott zu einem ihm wohlgefälligen Opfer dar [1]). Dafür sind wir aber für uns selbst von Gott auch zu einer Glückseligkeit bestimmt, die in nichts Geringerem besteht, als in der Theilnahme der göttlichen Seligkeit selbst [2]). Diese können und sollen wir uns durch unser eigenes Thun und Lassen verdienen, und eben damit wir dessen fähig seien, hat uns Gott die Freiheit gegeben [3]). Die vollkommene Erreichung dieser Glückseligkeit fällt jedoch über diese Zeitlichkeit hinaus, soferne wir erst im Jenseits in den vollen Besitz derselben eintreten können [4]). Alles also, was wir zur Verherrlichung Gottes thun, nützt nicht ihm; denn er bedarf für sich Nichts; es nützt nur allein uns, weil unsere Seligkeit durch die Erkenntniß, Liebe und Verehrung Gottes bedingt ist [5]).

Allein wir vermögen diese unsere Bestimmung aus eigener Kraft nicht zu erreichen. Uns hängt das Böse an, das der Erreichung unseres Endzieles entgegen ist. Das Böse gründet an und für sich ebenso, wie das Gute, in der Freiheit des Menschen, welcher nicht wesentlich sündeunfähig ist, wie Gott, weil er nicht unveränderlich ist, wie dieser [6]). Aber weil Adam der Repräsentant des ganzen Menschengeschlechtes war, so hat in ihm auch dieses ganze Geschlecht gesündigt [7]), und darum wirken wir nicht blos das Böse durch unsern freien Willen, sondern wir ererben dasselbe auch durch die Bedingungen unserer Geburt: — wir treten mit der Sünde behaftet, und unter dem Gesetze der Sünde schon in die Welt ein [8]). Deshalb sind wir denn auch von Natur aus geneigt, das Sinnliche dem Uebersinnlichen vorzuziehen, und den auf das Sinnliche hingerichteten Trieben unserer Natur im Widerspruche mit dem Gesetze der Vernunft uns hinzugeben; — und da diese sinnlichen Triebe durch die leibliche Natur bedingt sind: so kann in dieser Beziehung unser Körper, wie er jetzt ist, mit Recht als ein contagiosus carcer animae bezeichnet werden [9]).

---

deus postulat. Amari se a nobis exigit.... — [1]) Tr. in ps. 62, 8. 9. — [2]) Tr. in ps. 2, 15. — [3]) Tr. in ps. 2, 16. — [4]) Tr. in ps. 127, 11. — [5]) Tr. in ps. 2, 15. Amari se a nobis exigit deus, non utique amoris in se nostri fructum aliquem sui causa ipse percipiens, sed amore ipso nobis potius, qui eum amabimus, profuturo. Nam amari se, sibique nos obsequi, idcirco, ut nobis bene sit, expetit, ut digni beatitudinis suae ac bonitatis suae munere per meritum amoris sui et obsequii judicemur. Bonitatis autem usus, ut splendor solis, ut lumen ignis, ut odor succi, non praebenti proficit, sed utenti. — [6]) Tr. in ps. 118, litt. 15, 6. — [7]) Comm. in Matth. c. 18, 6. In unius Adae errore omne hominum genus aberravit. — [8]) Tr. in ps. 118, litt. 14, 20. — litt. 15, 6. — litt. 21, 6. — [9]) Tr. in ps. 119, 14. — Vgl. in ps. 62, 3. — In ps. 118, litt. 3, 3. litt. 14, 1.

§. 114.

Christus aber hat uns von der Sünde wieder erlöst, und uns durch die Gnade der Erlösung die Erreichung unserer ewigen Bestimmung ermöglicht [1]). Er war Gott und Mensch zugleich [2]), und zwar in der Einheit der göttlichen Person [3]). Der Sohn Gottes ist zugleich Sohn des Menschen, und umgekehrt [4]), weshalb man mit Recht sagen kann, daß Gott für uns gestorben sei [5]). Den Leib hat der Sohn Gottes aus der Jungfrau angenommen, nicht aber die Seele: diese ist ebenso unmittelbar von Gott geschaffen, wie die jedes andern Menschen [6]). Dadurch nun, daß er Leib und Seele, also die ganze menschliche Natur annahm, war es für ihn möglich, daß er litt und starb [7]). Dieses sein Leiden und Sterben darf jedoch nach Hilarius nicht in der nämlichen Weise gedacht und aufgefaßt werden, wie das eines gewöhnlichen Menschen: — und das ist ein Punkt in seiner Lehre, in welchem er in mancher Beziehung eigenthümliche Ansichten entwickelt. Die menschliche Natur des Erlösers entstand nicht auf dem Wege fleischlicher Zeugung, und konnte daher auch nicht der Sünde unterworfen sein, mit der alle übrigen Menschen in's Dasein treten. Allein eben weil Christus frei von aller Sünde war, und mithin mit der Sünde auch die Folgen derselben ihm ferne liegen mußten, konnte er auch nicht mit jenen Schwächen des Fleisches behaftet sein, die aus der Sünde entspringen, und eben deshalb uns andern Menschen nothwendig inhäriren [8]). Obgleich mithin im Leben Christi solche Thätigkeiten uns begegnen, welche anzudeuten scheinen, daß auch in ihm die erwähnten Schwächen sich vorgefunden hätten: so ist wohl zu bemerken, daß Christus durch dieselben nur die Wahrheit und Wirklichkeit seiner menschlichen Natur bezeugen und darthun wollte, weshalb sie nicht als Beweismittel gebraucht werden dürfen für die ganz unrichtige Meinung, daß die menschliche Natur des Erlösers den gleichen Schwächen unterworfen

---

1) **De trin. l. 1, 13. l. 2, 25. — 2) Ibid. l. 4, c. 42. — 3) Ibid. l. 9, 3—6. — 4) Ib. l. 10, 22. Cum ipse ille filius hominis ipse sit, qui et filius dei, quia totus hominis filius totus dei filius sit. 65 seqq. — 5) Ib. l. 9, 54. — 6) Ib. l. 10, 15. 20. 22. — 7) Ib. l. 10, 15. — 8) Ibid. l. 10, 25. Habuit enim corpus (dominus), sed originis suae proprium; neque ex vitiis humanae conceptionis existens, sed in formam corporis nostri virtutis suae potestate subsistens; gerens quidem nos per formam servi, sed a peccatis et a vitiis humani corporis liber.... Ita homo Christus Jesus et in veritate nativitatis est, dum homo est, et non est in peccati proprietate, dum Christus est...... Atque ita, dum homo Christus Jesus est, habet et nativitatem hominis, qui homo est, nec est in vitiosa hominis infirmitate, qui Christus est.**

gewesen sei, wie wir [1]). Daraus folgt nun aber von selbst, daß Christus zwar wirklich gelitten habe, sein Leiden also kein bloßes Scheinleiden gewesen sei, daß jedoch dieses Leiden in ihm nicht ebenso jenen körperlichen Schmerz hervorgerufen habe, wie er in uns aus der Verwundung und Verstümmlung unsers Körpers erfolgt, und zwar deshalb, weil der Leib Christi vermöge seiner Natur zwar des Leidens, aber nicht des Schmerzens fähig war [2]). Das Gleiche gilt auch von den Leiden der Seele, die in der Geschichte des Erlösers aufgeführt werden. Wenn nämlich hier erzählt wird, daß Christus sich gefürchtet habe, oder traurig gewesen sei, so ist dabei durchaus an keine solche Furcht und an keine solche Traurigkeit zu denken, wie wir sie fühlen; einer solchen war Christus nicht fähig, weil sie ebenfalls nur eine Folge jener Schwäche unserer Natur ist, welcher diese vermöge der Sünde unterliegt [3]). So hat also Christus wirklich gelitten, und zwar, weil er wollte [4]), mithin in voller Freiheit, und ohne alle Nothwendigkeit [5]); allein diese seine Leiden zogen nicht jene Schmerzen nach sich, die sie in uns nothwendig hätten erzeugen müssen, wenn wir denselben ausgesetzt gewesen wären [6]). — Man

---

1) Ibid. l. 10, 24. Neque enim tum, cum sitivit, aut esurivit, aut flevit, bibisse dominum, aut manducasse, aut doluisse monstratus est: sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturae nostrae consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum. — 2) Ibid. l. 10, 23. Homo itaque Jesus Christus unigenitus deus per carnem et Verbum ut hominis filius, ita et dei filius hominem verum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se deo sumsit: in quo, quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent: ut telum aliquod aut aquam perforans, aut ignem compungens, aut aëra vulnerans, omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut foret, ut compungat, ut vulneret; sed naturam suam in haec passio illata non retinet, dum in natura non est, aut aquam forari, vel pungi ignem, vel aërem vulnerari, quamvis naturae teli sit, et vulnerare, et compungere, et forare. Passus quidem est dominus Jesus Christus, dum caeditur, dum suspenditur, dum moritur: sed in corpus domini irruens passio, nec non fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit: dum et poenali ministerio desaevit, et virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit...... Habens ad patiendum quidem corpus (dominus), et passus est; sed naturam non habens ad dolendum. Naturae enim propriae ac suae corpus illud (domini) est. 47. — 3) Ib. l. 10, c. 27—34. — 4) Ib. l. 10, 32. — 5) Ib. l. 10, 48. — 6) Ibid. l. 10, 35. Collatis igitur dictorum atque gestorum virtutibus demonstrari non ambiguum est, in natura ejus corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse, cui in virtute naturae fuerit omnem corporum depellere infirmitatem; et passionem illam, licet illata corpori

steht leicht, daß diese Lehre des Hilarius auf dem an sich ganz richtigen Grundsatze beruht, daß die Leiden des Erlösers keineswegs auf gleiche Linie gestellt werden dürfen mit unsern eigenen Leiden, sofern nämlich jene in keiner Weise als Folge und Strafe der Sünde sich charakterisiren, wie solches bei den letztern der Fall ist: — aber es läßt sich andererseits auch nicht läugnen, daß Hilarius diese Unterscheidung weiter trieb, als man von ihm hätte erwarten sollen. Hatten die Arianer und Apollinaristen die Leiden des Erlösers insoferne auf dessen Gottheit selbst übergetragen, als sie annahmen, der Logos selbst habe im Fleische und durch das Fleisch gelitten, in gleicher Weise, wie in uns die Seele im Leibe und durch den Leib leidet: so ging nun Hilarius in der Bekämpfung dieser falschen Lehre auf der andern Seite wieder weiter, als billig war, indem er nicht blos die göttliche, sondern auch die menschliche Natur von dem eigentlichen Schmerz des Leidens frei machen zu wollen scheint. Dadurch kam er in Gefahr, den Leiden des Erlösers ihre hohe Bedeutung zu entziehen, und ihnen blos mehr den Werth eines Vorbildes zu belassen, nach welchem wir uns in unseren Leiden zu richten hätten, wie denn dieses Moment bei Hilarius allenthalben stark hervortritt [1]). Aber freilich war Hilarius weit entfernt, zu dieser Consequenz fortzugehen; vielmehr steht in seiner Erlösungslehre überall das Moment der Genugthuung und Versöhnung oben an, und wenn auch, wie gesagt, auf das Beispiel, das uns der Erlöser in seinem Leiden gegeben hat, großes Gewicht gelegt ist, so nimmt es doch im Ganzen seiner Lehre unzweifelhaft erst die zweite Stelle ein. Wir werden deshalb die erwähnten Lehrsätze des Hilarius, wenn wir sie mit diesem Ganzen seiner Lehre vergleichen, wohl milder beurtheilen müssen, als es auf den ersten Anblick uns obzuliegen scheinen möchte. Der Kampf gegen die Häresie hat ihn zu Ausdrücken fortgeführt, die er gewiß nicht in dem exclusiven Sinne verstanden wissen wollte, wie sie vor uns daliegen, weil in diesem Falle seine ganze Lehre eine andere Wendung hätte nehmen müssen, und nicht mehr jenen eminent christlichen Charakter hätte besitzen können, den sie wirklich besitzt [2]). Durch den Tod Christi sind wir von der Sünde be-

---

sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse: quia quamvis forma corporis nostri esset in domino, non tamen in vitiosae infirmitatis nostrae esset corpore, qui non esset in origine, quod ex conceptu Spiritus sancti Virgo progenuit...... Genuit corpus, habens quidem in se sui corporis veritatem, sed non habens naturae infirmitatem. 47. — [1]) Ibid. l. 10, 37. Non ergo sibi tristis est, neque sibi orat, sed illis, quos monet orare, pervigiles, ne in eos calix passionis incumbat. 41. 46. 47. — [2]) Die spätere Scholastik hat deshalb die hieher bezüglichen Aussprüche des Hilarius stets im orthodoxen Sinne zu rechtfertigen gesucht. So sagt Petrus Lombard. Libr. sent. l. 3, dist. 15, 7: Intelligitur enim ea ratione dixisse (Hilarius) dolorem passionis in

freit, und nach Leib und Seele regenerirt worden[1]): — dieß ist und bleibt immer der Mittelpunkt der Lehre des Hilarius, und mit diesem Grundsatze ist offenbar alle Gefahr abgewendet, welche aus einer einseitigen Urgirung seiner Lehre von dem Wesen des Leidens Christi entspringen könnte. —

Sind wir nun aber von Gott in Christus zur Kindschaft Gottes adoptirt[2]), so ist es unsere Aufgabe, in unserm Leben uns wahrhaft als Kinder Gottes zu bewähren. Wir müssen deshalb die Gemeinschaft des Leibes fliehen, d. i. über die fleischlichen Gelüste uns erheben, und Gott dienen[3]). Erfüllen wir diese unsere Aufgabe, so erwartet nicht blos unsere Seele sogleich nach dem Tode die ewige Belohnung[4]), sondern es wird auch in der dereinstigen Auferstehung unser Leib durch die Seele in einen höheren Zustand verklärt werden[5]). Handeln wir jedoch dieser unserer Pflicht entgegen, so verfällt unsere Seele nicht blos der ewigen Strafe[6]), sondern sie wird auch in der Auferstehung von der materiellen leiblichen Natur gänzlich absorbirt werden, und ewig im Schmutze der Materie versenkt bleiben[7]).

2) Ambrosius[8]).

§. 115.

Wir haben nicht blos bei Hilarius, sondern auch bei den übrigen Vätern wahrgenommen, daß sie sämmtlich die körperliche Natur des Menschen mehr

---

Christum non incidisse, et virtutem corporis Christi sibi excepisse vim poenae sine sensu poenae, quia doloris causam et meritum in se non habuit. Quod videtur notasse, ubi ait: Non habens naturam ad dolendum. Et ideo non judicanda est caro illius secundum naturam nostri corporis; nec in eo etiam dominium habuit passio; ita etiam non habuit naturam ad timendum vel tristandum, quia non habuit talem naturam, in qua esset causa timoris vel tristitiae. Ita necessitas timendi non fuit in eo, sicut est in nobis. Nec natura doloris fuit in eo, sicut est in nobis. Tristitiam tamén in eo fuisse consequenter asserit.... etc. — S. Thom. S. Th. p. 3, qu. 15, art. 5 ad 1 sagt: In omnibus illis verbis et similibus Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. vgl. art. 7, ad 2. — 1) Tract. in psalm. 62, 3. — Comm. in Matth. c. 10, 18. — 2) De trin. l. 12, 13. — 3) Tract. in psalm. 136, 13. 14. — 4) Tr. in ps. 123, 11. — 5) Tr. in ps. 118, l. 3, 3. — Comm. in Matth. c. 10, 19 seqq. — 6) Tr. in ps. 2, 17. — 7) Comm. in Matth. c. 10, 19 seqq. — 8) Ambrosius stammte aus einer angesehenen römischen Familie, und ward um das Jahr 340 zu Trevirі (Trier), wo sein Vater als Oberstatthalter von Gallien seinen Sitz hatte, geboren. Nach dem Tode des Vaters zog die Mutter mit ihren Kindern nach Rom. Hier widmete sich Ambrosius den Rechtsstudien, erwarb sich eine außerordentliche Beredsam-

oder weniger als eine Last der Seele bezeichneten, die für diese selbst drückend ist, weil der Leib sie nicht blos in ihrem höhern Streben hindert, sondern die in ihm waltenden Triebe ihr auch die Veranlassung zur Sünde sind, sofern die Seele durch diese zum Unerlaubten hingezogen wird. Deshalb gebrauchten sie auch in Bezug auf den Körper häufig Ausdrücke, welche geeignet waren, ihn mehr oder minder herabzuwürdigen, und wir wissen, daß Gregor von Nyssa sich sogar dazu verleiten ließ, die empirisch-körperliche Natur des Menschen als eine bloße Folge der Sünde zu bezeichnen. Desungeachtet hielten sie aber ebenso entschieden an dem Grundsatze fest, daß es nichts wesentlich Böses gebe, und daß deshalb auch die körperliche Natur des Menschen an sich gut sei. Es haben daher auch die herabwürdigenden Ausdrücke, deren sie sich in Bezug auf den Körper bedienten, durchaus nicht jene Bedeutung, die ihnen bei den Dualisten eigen ist, wenn sie auch manchmal fast identisch mit den Aeußerungen dieser lauten. Nach der christlichen Lehre ist in Folge der Sünde die menschliche Natur derart verschlimmert worden, daß die sinnlichen Triebe der Vernunft den Gehorsam versagen, so daß diese beständig zu kämpfen hat, um dieselben unter ihrer eigenen Macht und Leitung zu erhalten. Da nun diese Triebe mit der in ihnen waltenden Begierlichkeit durch die leibliche Natur des Menschen bedingt sind, so zwar, daß sie ohne diese nicht möglich wären, so liegt es nahe, den Körper selbst, wenn auch im uneigentlichen Sinne, für jene sinnliche Begierlichkeit, die in ihm haust, zu substituiren, und ihm jene Eigenschaften beizulegen, welche an und für sich nur dieser Begierlichkeit zukommen können.

---

keit, und führte mit vielem Glück die Rechtshändel, welche ihm übertragen wurden. Um 370 ernannte ihn Kaiser Valentinian I. zum Statthalter von Ligurien und Aemilien (so hieß die Gegend von Mailand), in welcher Stellung er sich die Liebe aller seiner Untergebenen erwarb. Bald darauf (374) starb der Bischof Aurentius von Mailand, eines der Häupter der Semiarianer. Als sich nun Clerus und Volk zur Wahl eines neuen Bischofes versammelten, drohten Streitigkeiten zwischen Orthodoxen und Arianern auszubrechen. Ambrosius eilte herbei, um die Ruhe wieder herzustellen, ward aber jetzt durch die allgemeine Volksstimme selbst zum Bischof erwählt. Mit Widerstreben nahm Ambrosius die Wahl an. Er ließ sich von einem orthodoxen Bischofe taufen, und erhielt dann die heiligen Weihen. Als Bischof waltete er mit wahrhaft apostolischem Eifer. Unermüdlich im Gutesthun, unerschrocken und furchtlos selbst den Mächtigen der Erde gegenüber, rastlos bemüht, den Arianismus zu bekämpfen, und ihn aus seiner Kirche zu verbannen, voll Eifer in Verkündigung des göttlichen Wortes, ward er geliebt und verehrt von Hoch und Niedrig, von Kaiser und Volk, von Reich und Arm. Er war ein Bischof im vollsten Sinne dieses Wortes, glaubensstark, sittenrein, und stets besorgt für das wahre Wohl seiner Heerde. Das Ende seines thatenreichen Lebens erfolgte wahrscheinlich im Jahre 397.

Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, wenn wir die Väter diese Verfahrungsweise wirklich befolgen sehen, sowie wir andererseits auch ihre hieher bezüglichen Ausdrücke nur in dem oben erwähnten Sinne fassen können und dürfen. — In analoger Weise ist dann auch die weitere Erscheinung zu erklären, daß die Väter nicht blos immer auf die Seele als den innern Menschen den Accent legten, sondern sie auch zum öftern als den eigentlichen Menschen, als das eigentliche Ich bezeichneten, dem gegenüber der Körper nur als Eigenthum des Ichs, als Organ desselben erscheint. Sie dachten dabei keineswegs daran, die innere Einheit des menschlichen Wesens aufheben oder den Leib nur als accidentelles Moment im Begriff des Menschen gelten lassen zu wollen, wie solches die Dualisten thaten: sie legten nur deshalb auf jenes secundäre Verhältniß zwischen Leib und Seele, nach welchem ersterer das Organ der letztern und letztere der Beweger des erstern ist, ein so großes Gewicht, um den hohen Vorzug der geistigen Natur vor der leiblichen zu betonen, und so der materialistischen Richtung des damaligen Heidenthums entgegenzutreten, welche das ganze Wesen des Menschen in der leiblichen Natur aufgehen ließ, und den äußern Menschen als das einzige Moment der menschlichen Natur betrachtete.

Wir glaubten diese Bemerkungen vorausschicken zu müssen, weil sie in der anthropologischen Lehre des Ambrosius vorzugsweise ihre Anwendung finden. Wenn wir nun nach dieser Vorausschickung die Lehre des Ambrosius selbst in Angriff nehmen, so bietet uns dieselbe, was deren oberste Grundsätze betrifft, insoferne nichts Neues dar, als des Ambrosius Abhandlungen über das trinitarische Leben Gottes im Ganzen genommen nur Wiederholungen dessen sind, was wir schon bei den übrigen Vätern in dieser Richtung getroffen haben. Die Lehre über die göttliche Trinität konnte damals nicht oft genug entwickelt, die Beweisgründe für dieselbe nicht oft genug ausgeführt und dargelegt werden: denn bei der allgemeinen Verbreitung welche damals der Arianismus gefunden, bei der Verschiedenheit der mehr oder minder orthodox klingenden Formeln, unter denen er sich versteckte, war die Gefahr der Verführung für die mit den Schleichwegen der Häresie nicht vertrauten Gemüther zu groß, als daß nicht alle Bischöfe ihre besten Kräfte hätten darauf verwenden sollen, den Irrthum zu entlarven, den Widersinn desselben aufzudecken, und so die ihnen anvertrauten Gemeinden vor demselben zu wahren. Auch Ambrosius konnte sich dieser Pflicht um so weniger entziehen, als er in seiner Kirche noch gar viele arianische Elemente antraf, deren Dasein und Einfluß ihm nicht gleichgiltig sein konnte. Und darum unterließ er es nicht, dem Beispiele seiner großen Vorbilder im Orient und Occident nachzufolgen, und den Arianismus, wie in Wort und That, so auch in schriftstellerischer Thätigkeit zu bekämpfen. Da jedoch die in dieser Richtung von ihm entwickelten Grundsätze, wie bereits erwähnt, nicht verschieden sind von den Grundsätzen der übrigen Väter, von denen wir bereits

gesprochen haben, so glauben wir uns einer weitern Ausführung dieses Theiles seiner Lehre überheben zu dürfen, und gehen deshalb sogleich zu seiner anthropologischen Lehre über.

§. 116.

Was vorerst die wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur betrifft, so sind es nach Ambrosius Seele und Leib allein, welche das Wesen des Menschen constituiren [1]). Die Verbindung zwischen Leib und Seele wird aber vermittelt durch jenen materiellen Lebensgeist, durch dessen Vermittlung die Wirksamkeit der Seele auf die gröbern Theile des Körpers bedingt ist [2]), — eine Ansicht, die uns bekanntlich schon bei Hilarius begegnet ist. Dieser Lebensgeist wird durch die Luft, die wir einathmen, genährt [3]). Die Seele selbst ist nach Ambrosius eine von dem Körper wesentlich verschiedene Substanz [4]), und muß in dieser ihrer Verschiedenheit vom Leibe als eine unsichtbare, immaterielle und geistige Natur bezeichnet werden [5]). In ihr prägt sich das Bild Gottes aus [6]), und sie ist darum auch das Höchste im Menschen [7]). Die Vernunft ist nicht Etwas von ihr dem Wesen nach verschiedenes: sie ist nur eine Kraft der Seele, und zwar jene, welche an der Spitze aller ihrer Kräfte steht [8]). In der Seele ist der ganze Mensch gelegen; das Fleisch und die Glieder sind nur ihr Organ, das Gewand, das sie trägt. Ein anderes, sagt Ambrosius, sind wir, ein anderes dasjenige, was unser ist; du bist nicht das Kleid, das du trägst, sondern dasjenige Wesen, welches das Kleid gebraucht, und des Körpers wie eines Organs sich bedient [9]). So ist die Seele weder identisch mit dem Blute, noch ist sie die bloße Entelechie oder Harmonie des Leibes, noch ist sie eine feurige oder luftartige Natur, sondern sie ist eine Substanz von eigener Natur, die weder mit dem Leibe,

---

1) Ambros. De inst. virg. c. 3, 17. Homo constat ex animo et corpore. — De incarn. Dom. c. 2, 11. Homo ex anima rationabili constat et corpore. — Ep. 72, 17. (Migne'sche Ausg.) — 2) Expos. in psalm. 118, serm. 7, 7. Connexio ista animae et corporis nostri spiritu vitali animatur, atque alitur et tenetur. — 3) Hexaëm. l. 5, c. 4, 10. — 4) De bon. mort. c. 7, 26. Dispar substantia (animae et corporis). — 5) Expos. in ps. 118, serm. 10, 15. — 6) L. c. — 7) De Isaac et anim. c. 3, 8. — 8) De bon. mort. c. 10, 44. Mens animae principale est, et virtus animae. — 9) Hexaëm. l. 6, c. 6, 39. Huic (animae) attende, in qua tu totus es, in qua melior tui portio est...... Non igitur caro tu es. Quid enim est caro sine animae gubernaculo, mentis vigore? Caro temporalis, anima diuturna. Caro amictus est animae, quae se induit quodam corporis vestimento. Non igitur tu vestimentum es, sed qui vestimento uteris. Ibid. c. 7, 43. — De Isaac et anim. c. 2, 1. c. 8, 79. — De bon. mort. c. 7, 27.

noch mit irgend einer andern körperlichen Substanz identificirt oder auf gleiche Linie gestellt werden kann [1]).

Allein wenn auch Leib und Seele wesentlich von einander verschieden, und insofern sogar einander entgegengesetzt sind, als jene Eigenschaften und Kräfte, welche der Seele an und für sich zukommen, der Natur des Körpers nicht zukommen können, weil sie ihr widerstreiten [2]): so steht die Seele dem Leibe doch nicht als Etwas schlechthin Fremdes gegenüber, so daß sie durchaus in keinem innern Lebensrapporte mit ihm sich befände. Der Leib ist zwar für die Seele eine Last [3]), aber er ist ihr dennoch nicht blos äußerlich angethan, sondern es findet ein inneres natürliches Verhältniß zwischen beiden statt. Die Seele ist es nämlich, welche den an und für sich lebens- und empfindungslosen Körper belebt und empfindungsfähig macht [4]), wobei, wie bereits erwähnt worden, der materielle Lebensgeist in seiner Vermischung mit dem Blute als vermittelndes Medium zu der belebenden Thätigkeit der Seele sich verhält [5]). Eben darum muß denn auch in der Seele selbst unterschieden werden zwischen dem vernünftigen und unvernünftigen Theil derselben [6]), wobei natürlich diese Theilung nicht als eine substantielle zu fassen ist, sondern ihren Grund eben nur in der Verschiedenheit der Kräfte der Seele hat. — Und so ist der Mensch ungeachtet der wesentlichen Verschiedenheit seiner Bestandtheile und ungeachtet der Präeminenz der Seele vor dem Leibe, dennoch eine lebendige Einheit, und somit eine einheitliche Natur, die durch keinen innern Gegensatz zerrissen ist, und daher auch eine wahre persönliche Einheit zur Folge hat. —

In der weitern Ausscheidung der menschlichen Seelenvermögen bleibt sich Ambrosius nicht constant. Er schließt sich vorerst an die platonische Eintheilung an, und unterscheidet demnach im Menschen zwischen dem *λογιστικον*, *θυμητικον*, *ἐπιθυμητικον* und *διορατικον*. [7]). Dann aber folgt

---

1) De Isaac et anim. c. 2, 2. Non ergo sanguis anima, quia carnis est sanguis, neque harmonia anima, quia et hujusmodi harmonia carnis est, neque aër anima, quia aliud est flatus spiritus, aliud anima; neque ignis est anima, neque *ἐντελεχεια* anima: sed anima est vivens; quia factus est Adam in animam viventem, eo quod invisibile atque exanime corpus anima vivificet et gubernet. — 2) Epist. 72, 17. Quod est secundum corporis naturam, id contra naturam est animae; et quod secundum naturam est animae, id contra naturam est corporis. — 3) De bon. mort. c. 4, 13. — 4) De Isaac et anim. c. 2, 2. Insensibile et exanime corpus vivificat et gubernat anima. — De bon. mort. c. 7, 26. — 5) De Noe et arc. c. 25, 92. Est autem in anima nutrimentum quoddam vitale, quo hoc corpus animatur..... aliud (vero est) anima, aliud sanguis, ut sit animae substantia spiritus vitalis: sed ipse spiritus vitalis non per se affert sine sanguine usum vivendi, sed commiscetur sanguini..... — 6) De Abrah. l. 2, c. 1, 2. — 7) Ib. l. 2, c. 8, 54.

er wiederum mit Philo der stoischen Eintheilung, und gliedert sich ihm sonach der irrationale Theil der Seele in die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft[1]), während der vernünftige Theil derselben in Vernunft und Verstand (mens und sermo) sich ausscheidet[2]). Wir können in diesen Lehrsätzen keine rechte Uebereinstimmung erkennen. Es scheint auch, daß Ambrosius in ähnlicher Weise wie Philo der einen und der andern Eintheilung sich nur immer so bediente, wie es eben das Bedürfniß seiner allegorischen Schriftauslegung erheischte, in welcher er ohnedieß der Philonischen Richtung sehr zugethan war. —

Ungeachtet der innigen Einigung der Seele mit dem Leibe ist aber dennoch der letztere der Seele nicht in jeder Beziehung gehorsam, vielmehr steht er ihr insofern feindlich gegenüber, als er den sinnlichen Vergnügungen zugeneigt ist, und in dieser Richtung in Widerstreit mit der Vernunft tritt, weshalb man in gewissem Sinne mit Recht sagen kann, daß die Seele im Leibe einen häuslichen Feind bei sich habe[3]). Dieser Widerspruch zwischen Seele und Leib, zwischen Geist und Fleisch ist jedoch nicht ein wesentlicher; denn das Böse, als welches in diesem Falle die leibliche Natur gelten müßte, ist keine Substanz, weil Alles von Gott geschaffen ist, und Gott das Böse weder geschaffen hat, noch schaffen konnte[4]): sondern es ist nur Etwas der Natur selbst accidentelles[5]), — ein Mangel des Guten, das da sein sollte[6]), weiter Nichts. Jener Widerstreit muß also auch in einer der Natur selbst accidentellen Ursache seinen Grund haben. Und das ist die Erbsünde. In Adam nämlich haben wir alle gesündigt, und darum ererben wir von ihm sowohl die Schuld, als auch die Strafe seiner Sünde; wie wir in ihm waren, so ist er gleichsam auch in uns mit seiner Sünde[7]).

---

[1]) De Noe et arc. c. 12, 40. Non est dubium, quod irrationabile animae nostrae in quinque sensus dividatur, et vocem, et generationem. — [2]) De Abrah. l. 2, c. 1, 2, c. 8, 57. Rationabile ipsum dividitur circa mentem et sermonem. — [3]) De bon. mort. c. 7, 26. Inimicum tibi est corpus tuum, quod repugnat menti tuae, cujus opera inimicitiae, dissensiones, lites, perturbationesque sunt. — De Noe et arc. l. 3, 7. Carnis enim natura disciplinae repugnat, quia voluptati obtemperat. — Exp. in ps. 118, serm. 11, 24. — [4]) Hexaëm. l. 1, c. 8, 30. — [5]) Ib. l. 1, c. 8, 28. Cum utique non substantialis, sed accidens sit malitia, quae a naturae bonitate deflexit. 30. — [6]) De Isaac et anim. c. 7, 60. — [7]) Apol. proph. David. I. c. 11, 56. II. c. 8, 41. In Adam nudata est omnis humana conditio, per successionem naturae, non solum culpae, sed etiam aerumnae obnoxia. c. 12, 71. Omnes in primo homine peccavimus, et per naturae successionem, culpae quoque ab uno in omnes transfusa successio est. Adam ergo in singulis nobis est. In illo enim conditio humana deliquit, quia per unum in omnes pertransivit peccatum. — Enarr. in psalm. 43, 75. 76.

So hat die Schuld die Natur inficirt[1]), und daher kommt es, daß jener Widerstreit zwischen Seele und Leib, zwischen Geist und Fleisch Sache unserer Natur geworden ist, während er vorher nicht im Menschen gelegen war[2]). Es ist daher unsere Pflicht, von der Gemeinschaft mit dem Leibe uns loszutrennen, und so den Körper, der doch nur der Kerker unserer Seele ist[3]), zu fliehen[4]), worin das wahre Opfer besteht, das Gott von uns fordert[5]). Aber freilich besteht diese Flucht des Körpers nicht in der Ertödtung des letztern und seiner wesentlichen Kräfte, sondern nur darin, daß wir den aus der fleischlichen Begierlichkeit hervorquellenden Lastern entsagen, und die in der sinnlichen Natur waltenden Affekte, Begierden und Leidenschaften der Vernunft unterordnen, beherrschen und mäßigen[6]). Je nachdem wir dieses thun oder unterlassen, heiligen oder beflecken wir auch den Körper, und erwirken ihm entweder die Verherrlichung oder die Verdammung. — Es ist leicht ersichtlich, daß diese Lehre von dem ethischen Verhältnisse zwischen Seele und Leib wesentlich verschieden ist von der platonisch-philonischen, so sehr auch manchmal die beiderseitigen Ausdrücke gleichlautend erscheinen. Dieß geht auch daraus hervor, daß Ambrosius den Leib ebenso wie die Seele an der Erlösung theilnehmen läßt, und es nach seiner Ueberzeugung die sittliche Idee erfordert, daß, weil der Leib mit der Seele das Gute und das Böse gethan hat, er auch an der ewigen Belohnung, oder an der ewigen Strafe derselben Theil habe[7]).

§. 117.

Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß die ethische Lehre des Ambrosius mit diesen Grundsätzen in vollem Einklang steht. Der Mensch ist bestimmt zur ewigen Glückseligkeit in der Anschauung Gottes, die der Seele höchstes Gut ist[8]). Diese Glückseligkeit vermag jedoch der Mensch nur dadurch zu erringen, daß er die Tugend übt und das Böse meidet[9]). Darum ist der Mensch frei geschaffen, damit er des Guten und des Bösen, der Tugend und des Lasters fähig sei[10]), und wenn die Tugend in der constanten Erfüllung

---

[1]) Apol. proph. David II, c. 3, 19. — [2]) Expos. Evang. sec. Luc. l. 7, 141. — [3]) De Cain et Abel l. 2, c. 10, 36. — [4]) De Abrah. l. 2, c. 1, 3. Qui vult perfectam assequi purgationem, disjungat se ab his tribus, a corpore, a sensibus corporalibus, et a voce. — [5]) Ib. l. 2, c. 8, 56. — [6]) De Isaac et anim. c. 1, 1. 2. c. 3, 6. Fuga autem est, non terras relinquere, sed esse in terris; justitiam et sobrietatem tenere, renuntiare vitiis, non usibus elementorum. 7. — De offic. l. 1, c. 47, 228. c. 22, 98. — [7]) De excess. fratr. l. 2, 126. — [8]) De Isaac et anim. c. 8, 78. 79. — De bon. mort. c. 12, 55. — De offic. l. 2, c. 2, 5. — [9]) De Isaac et anim. c. 8, 79. — De offic. l. 2, c. 5, 18. — [10]) De Jac. et vit. beat. l. 1, c. 1, 1.

des göttlichen Willens sich äußert, so ist dagegen das Böse die freie Uebertretung des göttlichen Gesetzes[1]): woraus folgt, daß nicht das Fleisch der Urheber der Schuld, sondern daß vielmehr jeder sich selbst in seiner Freiheit der Urheber seiner Bosheit und seiner Schuld sei[2]). Das Ziel aller Sittlichkeit und aller Tugend ist demnach das ewige Leben im Jenseits; zu ihm stehen beide in wesentlicher Beziehung; und wie sie ohne dieses Ziel kein Wesen und keine Bedeutung haben, so sind sie auch blos um dieses Zieles wegen anzustreben[3]). Alles, was sittlich gut ist, ist daher auch nützlich für die Erreichung jenes Zieles; aber auch umgekehrt ist nur dasjenige wahrhaft nützlich, was gut ist, was somit in Beziehung steht zu jenem Endziele des Menschen[4]). Jene höchste Glückseligkeit ist zugleich auch die höchste Vollkommenheit des Menschen, und schreitet er durch die Tugend in diesem Leben zu immer größerer Vollkommenheit fort, so ist das Ziel dieses Fortschreitens eben jene höchste Vollkommenheit, die seiner unmittelbar nach dem Tode im Jenseits wartet[5]). Sie ist der Lohn für alle guten Werke, die der Mensch in diesem Leben vollbracht hat[6]); und wenn die Tugend den Zugang zu derselben uns eröffnet, so ist die Frömmigkeit, sofern unter ihr die Anerkennung und Verehrung Gottes als des Endzieles der menschlichen Bestimmung zu verstehen ist, das Fundament aller Tugend[7]); die vier Kardinaltugenden dagegen bilden gleichsam den Stamm des sittlichen Lebens, und aus ihnen wachsen dann alle übrigen Tugenden sowohl, als auch die Pflichten, in deren Erfüllung sich diese zu bewähren haben, hervor[8]). Diese Pflichten sind dann

---

1) De paradis. c. 8, 39. — 2) Hexaëm. l. 1, c. 8. 31. Malitia non est viva substantia, sed mentis atque animi depravatio, a tramite virtutis devia, quae incuriosorum animis frequenter obrepit. Non igitur ab extraneis est nobis, quam a nobis ipsis majus periculum. Intus est adversarius, intus auctor erroris, intus, inquam clausus in nobismetipsis..... Tu ipse tibi es causa improbitatis, tu ipse dux flagitiorum tuorum, atque incensor criminum..... Quorum igitur nos sumus domini, horum principia extrinsecus non requiramus..... Quod enim possumus non facere, si nolumus, hujus electionem mali nobis potius debemus, quam aliis ascribere. — De Cain et Abel l. 1, c. 1, 4. — De Isaac et anim. c. 7, 61. — De Jac. et vit. beat. l. 1, c. 3, 10. Affectus igitur, non caro, auctor est culpae, caro autem voluntatis ministra. — 3) De offic. l. 1, c. 9, 28. Nos autem nihil omnino, nisi quod deceat, et honestum sit, futurorum magis, quam praesentium metimur formula: nihilque utile nisi quod ad vitae illius aeternae prosit gratiam, definimus, non quod ad delectationem praesentis. — 4) Ib. l. 2, c. 6, 22 seqq. c. 7, 1. l. 3, c. 2, 9. — 5) De bon. mort. c. 11, 49. — Vgl. De Jac. et vit. beat. l. 1, c. 8, 34. — De offic. l. 2, c. 2, 7. — 6) De offic. l. 2, c. 3, 9. — 7) Ib. l. 1, c. 27, 126. Pietas fundamentum est omnium virtutum. — 8) Ib. l. 1, c. 27, 126 seqq. c. 35 seqq. c. 43 seqq. l. 2, c. 9, 49.

selbst wiederum entweder vollkommene (κατορθωματα) oder mittlere Pflichten, eine Unterscheidung, welche, dem Ausdrucke nach von den Stoikern entlehnt, bei Ambrosius mit derjenigen Unterscheidung zusammenfällt, die nach unserm gegenwärtigen Sprachgebrauche zwischen Rath und Pflicht gemacht wird[1]). Die vollkommenen Pflichten setzen selbstverständlich auch eine vollkommene Tugend voraus; aber je vollkommener hinwiederum die Tugend ist, um so mehr bewährt sie sich zugleich mit dem Glauben und mit den Werken als ein wahres Opfer, das der Mensch Gott darbringt[2]), und dem im Jenseits das ganze Erbe der Herrlichkeit verheißen ist[3]).

Sind dieses die Hauptgrundsätze der herrlichen ethischen Lehre des Ambrosius, so kann es schon von vorneherein klar sein, daß Ambrosius die ganze Verwirklichung der sittlichen Idee auf Christus und auf die von ihm ausströmende Gnade der Erlösung gründete, und vermöge des christlichen Princips, auf dessen Boden er stand, gründen mußte, in der nämlichen Weise, wie wir dieses bisher bei allen Vätern gefunden haben. Ebenso mußte er in der Bekämpfung der arianischen und apollinaristischen Lehre Veranlassung finden, die christliche Lehre von der Zweiheit der Naturen und der Einheit der Person in Christus nicht blos bestimmt auszusprechen, sondern auch ausführlich zu entwickeln und zu begründen[4]). Können wir endlich erwarten, daß er auch die Unsterblichkeit der Seele, die durch seine ethische Lehre wesentlich vorausgesetzt ist, wissenschaftlich werde zu begründen gesucht haben, so muß es uns ganz naturgemäß erscheinen, daß er dabei mit Plato das Hauptgewicht darauf legte, daß der Seele das Leben wesentlich sei, und sie deshalb des Gegentheiles hievon, — des Todes, — gar nicht fähig sei[5]). Ohnedieß ist ja die Seele nichts Körperliches, und kann deshalb auch nicht der Auflösung unterliegen, um so mehr da sie das Unsterbliche erkennt, liebt und anstrebt, was offenbar nicht möglich sein würde, wenn sie nicht selbst unsterblich wäre[6]). Und so stellt sich uns denn die anthropologische Lehre des Ambrosius als ein durchaus vom christlichen Princip getragenes Ganzes dar; und wenn er auch dem Geiste seiner Zeit gemäß der allegorischen

---

[1]) Ib. l. 1, c. 11, 36 seqq. l. 3, c. 2, 10. — [2]) De Cain et Ab. l. 2, c. 2, 8. — [3]) Ib. l. 1, c. 6, 23. — [4]) Vgl. De incarn. Dom. c. 5, 35. Christus, cum Deus semper esset aeternus, incarnationis sacramenta suscepit, non divisus, sed unus, quia utrumque unus, et unus in utroque, h. e. divinitate vel corpore: non enim alter ex patre, alter ex virgine, sed idem aliter ex patre, aliter ex virgine. c. 6, 57. c. 7, 67 seqq. 76. — [5]) De bon. mort. c. 9, 42. Nam quomodo substantia ejus interire potest, cum utique anima sit, quae vitam infundit?.... Anima ergo vita est. Quomodo enim potest mortem recipere, cum sit contraria? Sicut enim nix calorem non recipit, nam statim solvitur: ita et anima, quae vitam creat, mortem non recipit; anima ergo non moritur. — [6]) Ib. c. 9, 38. 41.

Richtung in der Schriftauslegung vielleicht mehr zugethan war, als uns dieß heutzutage zusagt, so fiel es ihm doch nicht im Entferntesten bei, den Litteralsinn in Abrede zu stellen, so weit derselbe überhaupt möglicherweise in Anwendung zu bringen war. Ambrosius ist unter den lateinischen Vätern dasjenige, was Basilius und Gregor von Nazianz unter den griechischen sind: und wie diese auf der Linie des wahren Fortschrittes der christlichen Erkenntniß stehen, so auch er. Er ist der würdige Vorgänger desjenigen, in welchem durch sein Genie die ersten Keime christlicher Ueberzeugung eingepflanzt worden sind, und der ihm nach Gott seine Bekehrung zum Christenthum und zur Sittlichkeit verdankte. —

3) Hieronymus.

§. 118.

Es ist bekannt, daß das Gebiet, in welchem das Genie des hl. Hieronymus sich bewegte, vorzugsweise das exegetische war[1]), und darum ist er für den

[1]) Hieronymus ward zu Stridon, einer Stadt an den Gränzen von Dalmatien und Pannonien, um das Jahr 346 geboren. Von vornehmen und reichen Aeltern entsprossen, zeigte er schon frühe einen Drang nach Wissen, was seinen Vater Eusebius veranlaßte, ihn nach Rom zu schicken, damit er sich dort in den Wissenschaften ausbilde. Obwohl noch nicht getauft, besuchte er dennoch schon jetzt mit Eifer die Gräber der Martyrer, und erglühte in heiligem Eifer in der Betrachtung des Lebens derer, welche den Glauben mit ihrem Blute besiegelten. Dann ging er auf Reisen, um jene berühmten Männer persönlich kennen zu lernen, die er bisher nur aus ihren Schriften oder nach ihrem Rufe kannte. Er kam nach Trier, und hier faßte er den Entschluß, Gott mit ungetheiltem Herzen zu dienen. Nach Rom zurückgekehrt empfing er die heil. Taufe. Bald darauf begab er sich in den Orient, um die christlichen Einsiedler kennen zu lernen. Im Jahre 374 bezog er die Wüste von Chalcis. Da er sich mit ganzer Seele nach Gott sehnte, so gab er sich nun hier ganz der Betrachtung des göttlichen Gesetzes hin. Heftige Versuchungen quälten ihn, aber er bestand sie muthvoll. Hier war es, wo er die hebräische Sprache erlernte, welche ihm für seine spätern exegetischen Arbeiten so gute Dienste leistete. Im Jahre 379 verließ er die Wüste, und begab sich nach Antiochien, wo er zum Priester geweiht wurde, dann ging er nach Constantinopel, um den mit Recht so hochgefeierten Gregor von Nazianz zu hören, und endlich kehrte er wieder nach Rom zurück, wo er mit dem Papste Damasus innige Freundschaft schloß. Nach dem Tode dieses Papstes reiste er auf's Neue (385) in den Orient, und wählte nun Bethlehem zu seinem bleibenden Aufenthaltsorte. In diese Zeit fällt der Glanzpunkt seiner schriftstellerischen Thätigkeit. So zurückgezogen er jedoch auch hier lebte, blieb dennoch seine Ruhe nicht

Gegenstand, den wir hier behandeln, von minderer Bedeutung als diejenigen Väter, von denen wir bereits gesprochen haben und noch sprechen werden. Doch finden sich auch bei ihm, wie natürlich, vielfache Andeutungen, welche ein philosophisches Gepräge an sich tragen, insbesonders solche, welche auf die Psychologie Bezug haben, und in welchen sich seine Ueberzeugungen bezüglich des Wesens und der höhern Beziehungen des Menschen aussprechen. Wir können ihn deshalb hier nicht mit Stillschweigen übergehen, sondern müssen vielmehr die erwähnten psychologischen Elemente seiner Lehre, wenigstens in Kürze, gebührend hervorheben. —

Wie es nicht anders zu erwarten steht, bestimmt auch Hieronymus den Menschen als ein Wesen, das aus Leib und Seele besteht, und unterläßt nicht zu bemerken, daß wir uns darunter zwei Substanzen zu denken haben, deren jede ihre eigene von der der andern verschiedene Natur habe [1]). Hienach bezeichnet Hieronymus die Seele als eine unsichtbare, unkörperliche und geistige Substanz [2]), und läßt ihr Hauptvermögen, die Vernunft, im Herzen ihren Sitz haben [3]). Wenn er jedoch die Seele ein unkörperliches Wesen nennt, so bemerkt er hiezu, daß er dieses nur in sofern verstehe, als die Substanz der Seele nicht die nämliche sei wie die des fleischlichen Körpers, der den zweiten Bestandtheil unsers Wesens bildet [4]). Offenbar will er hiemit ebenso wie Hilarius nur der falschen Auffassung des Begriffes der Unkörperlichkeit begegnen, nach welcher das Unkörperliche zugleich das Leere, Nichtige und Substanzlose ist, nicht aber die Seele als ein irgendwie körperliches Wesen bezeichnen; denn nicht blos finden wir eine solche Andeutung nirgends bei ihm, sondern es würde die gedachte Annahme mit seiner ganzen anderweitigen Lehre in direktem Widerspruch stehen.

Eine Folge dieser Auffassung des Wesens der Seele ist es, wenn wir bei Hieronymus eine entschiedene Abneigung gegen die generatianistische Lehre von der Entstehung der Seelen finden. Er sagt zwar, daß er über den Ursprung der Seelen noch keine bestimmte Ansicht gewonnen habe, über die er gewiß sein könnte, es sei denn dieses, daß Gott der Schöpfer der Seelen und

---

ungestört. Die Streitigkeiten mit seinem frühern Freunde Rufinus trübten die spätern Jahre seines Lebens. Doch konnte dieß seinen wissenschaftlichen und ascetischen Eifer nicht brechen. Er blieb rastlos thätig, bis seine letzten Kräfte schwanden. Er starb i. J. 420. — [1]) Hieronym. Dial. adv. Pelag. l. 3, 11 (tom. 1). Ex anima et corpore compacti, utriusque substantiae naturam consequimur. (Migne'sche Ausg.). — [2]) Comm. in Ev. Matth. l. 4, c. 27, p. 214. Animae substantia spiritus est (tom. 7). — [3]) Ib. l. 2, c. 15, p. 109. Animae principale non secundum Platonem in cerebro, sed juxta Christum in corde est. — [4]) Ib. l. 1, c. 10, p. 66. Anima invisibilis et incorporalis est, secundum crassiorem dico nostri corporis substantiam.

der Körper sei[1]); aber doch verwirft er nicht blos die origenistische Präexistenzlehre, indem er sehr richtig bemerkt, daß, da nach dieser die Einigung der Seele mit dem Leibe etwas Widernatürliches wäre, das Nämliche auch von der Auferstehung gelten müßte[2]): sondern er bezeichnet auch die generatianistische Theorie geradezu als lächerlich und unwürdig des menschlichen Wesens[3]), und behauptet dagegen, die Lehre, daß Gott täglich die Seelen schaffe, und in ihrer Schöpfung mit dem Leibe verbinde, sei kirchliche Lehre, oder liege wenigstens im Sinne der Kirche[4]).

Ebenso hält Hieronymus an dem weitern Grundsatze fest, daß der Körper unmittelbar von der Seele Leben und Empfindungsfähigkeit erhalte. Er führt zwar die Ansicht derjenigen an, welche im Menschen zu Seele und Leib noch einen dritten, von den beiden andern substantiell verschiedenen Bestandtheil, den Geist, hinzufügen, stellt jedoch dieser Lehre sogleich die andere gegenüber, nach welcher der Geist nur eine besondere Kraft und Wirksamkeit unserer Einen Seele ist, durch welche wir denken und des durch die Sinne Wahrgenommenen bewußt werden: und aus allen seinen übrigen Aussprüchen geht klar hervor, daß diese letztere Ansicht auch die seinige ist[5]). Durch die Seele wird also das körperliche Element zur Natur des Fleisches gestaltet, und wie Alles in der Welt von Gott gut geschaffen worden ist, so ist auch dieses Fleisch an sich gut; nicht das Fleisch ist zu verdammen, sondern nur die Werke des Fleisches[6]).

§. 119.

Um daher das Problem des Ursprungs des Bösen zu erklären, beruft sich Hieronymus wie alle übrigen Väter auf die Freiheit des Menschen.

---

[1]) Apol. adv. Rufin. l. 2, 8. Ego vero usque ad praesens certi et definiti aliquid de hac quaestione (de origine animarum) non teneo.... praeter hoc, quod manifeste tradit ecclesia, deum esse et animarum et corporum conditorem. — [2]) Contr. Joann. Hierosolymit. 20. Si fuit anima antequam Adam in paradiso formaretur, in quolibet statu et ordine, et vixit, et egit aliquid, necesse est, ut aliqua causa praecesserit, cur, quae prius sine corpore fuit, postea circumdata sit corpore. Et si animae est naturale, esse sine corpore, ergo contra naturam est, esse in corpore. Si contra naturam est, esse in corpore, ergo resurrectio corporis contra naturam erit. — [3]) Comment. in Ecclesiasten pag. 1112 (tom. 3). Ex quo satis ridendi, qui putant animas cum corporibus seri, et non a deo, sed a corporum parentibus generari. — [4]) Contr. Joann. Hierosol. 22. An certe (quod ecclesiasticum est secundum eloquia salvatoris) quotidie deus fabricatur animas, cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat? — Apol. adv. Ruf. l. 3, 28. — [5]) Epist. 120, c. 12. — [6]) Comm. in Isai. l. 14, c. 52, p. 497 (t. 4).

Der Mensch ist frei [1]), und diese seine Freiheit kann ihm durch Nichts entrissen werden, auch nicht durch die Voraussehung Gottes; denn nicht deshalb vollzieht der Mensch eine Handlung, weil Gott sie voraussieht, sondern vielmehr umgekehrt sieht sie Gott deshalb voraus, weil sie der Mensch thun wird [2]). Der Mensch muß frei sein, weil er der Seele nach nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und er nur unter der Bedingung Gott ähnlich genannt werden kann, daß er ebenfalls frei ist wie Gott [3]). In dieser Freiheit allein nun gründet wie das Gute, so auch das Böse, und somit hat der Mensch das Gute und das Böse in der Gewalt seiner Freiheit [4]). Und das gilt in sofern ganz allgemein, als im Grunde Nichts gut ist denn die Tugend, und Nichts böse denn das Laster, weil alles Andere sowohl zum Guten als auch zum Bösen gebraucht werden kann [5]). Aber freilich gründet nicht alles Böse unmittelbar in unserer individuellen Freiheit, weil wir mit der Sünde beladen schon in's Dasein treten, welche Sünde in der Freiheit des ersten Menschen begründet ist, sofern wir in ihm Alle gesündigt haben [6]). Aus dieser Sünde stammt jener Streit in uns zwischen Geist und Fleisch, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, dem zufolge wir mit Recht sagen können, die Seele stehe in der Mitte zwischen dem Fleische mit seinen Trieben einerseits und dem göttlichen Geiste anderseits, und je nachdem sie sich für den einen oder für den andern der beiden Gegensätze entscheidet, sei sie entweder gut oder bös [7]). Der Entscheid hängt von uns ab; allein ohne die Gnade des Erlösers, die beständig unserm Willen zuvorkommen und mit ihm mitwirken muß, können wir uns weder für das Gute entscheiden, noch es ausführen [8]). Mit dieser Gnade aber vermögen wir Alles, und so ist es unsere Pflicht, mit derselben mitzuwirken und das Gute zu thun. Der Mittelpunkt aller Tugenden und die Quelle alles Guten ist die Liebe [9]). Auf sie muß unser Hauptstreben hingerichtet sein. Aber freilich vermögen wir bei all unserm

---

[1]) Contr. Joann. Hierosol. 21. — Comm. in Isai l. 13, c. 49, p. 465 (t. 4). — [2]) Comm. in Jerem. l. 5, c. 26, p. 844 (t. 4). — [3]) Comm. in Ep. ad Philem. p. 612 seqq. (t. 7.) — [4]) Comm. in Isai l. 16, c. 57, 550 seqq. In nostro consistit arbitrio, bonum malumve eligere. — [5]) Ib. l. 4, c. 11, p. 147. — Comm. in Ep. ad Gal. l. 3, c. 6, p. 430 (t. 7). — [6]) Adv. Jovin. l. 1, 29. — [7]) Comm. in Ep. ad Gal. l. 3, c. 5, p. 415. Anima, in quodam meditullio posita, vel carni jungitur, et dicitur de ea: Non permanebit spiritus meus in hominibus istis, quia carnes sunt; — vel spiritui copulatur, et in spiritus vocabulum transit: Qui enim adhaeret deo, unus spiritus est. — p. 411. Inter jurgium (carnis et spiritus) media anima constitit, habens in sua potestate bonum et malum, velle et nolle..... etc. — [8]) Dial. adv. Pelag. l. 1, 4. — [9]) Comm. in ep. ad Gal. l. 3, c. 5, p. 418. Charitas, sine qua virtutes caeterae non reputantur esse virtutes, et ex qua nascuntur universa, quae bona sunt.

Streben nach dem Guten, so lange wir in diesem Leben sind, weder ohne alle Sünde zu sein, noch alle Tugenden zu besitzen[1]). Die höchste Vollkommenheit, die zugleich unsere höchste Glückseligkeit ist, wartet unser erst im Jenseits[2]), und ist somit Gegenstand unserer höchsten und letzten Hoffnung. Zur Erreichung dieses Zieles sind uns die Dinge der sichtbaren Welt als Mittel gegeben; denn Gott hat die Welt geschaffen des Menschen wegen[3]). Und wenn auch die Verherrlichung Gottes selbst die höchste Bestimmung alles Geschaffenen ist, so ist doch die Frucht dieser Verherrlichung dem Menschen allein zugetheilt, weil Gott ihrer nicht bedarf[4]). So concentrirt sich zuletzt Alles im Menschen, und seine ewige Seligkeit ist das höchste Ziel und die höchste Frucht der göttlichen Liebe. —

Wir begnügen uns mit diesen wenigen Andeutungen über die anthropologische Lehre des Hieronymus. Hieronymus stand bekanntlich in lebhaftem Briefwechsel mit Augustinus, und derselbe betraf vielfach Fragen, welche auf das psychologische Thema Bezug haben. Wie nun aber aus diesen Briefen hervorgeht, war Hieronymus nicht blos vollkommen einverstanden mit den psychologischen Grundsätzen des hl. Augustin, sondern er war auch voll des Lobes für dieselben, und scheute sich nicht, seine Freunde in Bezug auf psychologische Fragen direkt an Augustinus und dessen Schriften zu weisen[5]). Und so leitet er denn auch uns hinüber auf jenen großen Lehrer der Kirche, mit welchem nicht blos die christliche Wissenschaft dieser Epoche überhaupt, sondern insbesonders auch die christlich-speculative Lehre vom Menschen ihre höchste Vollendung erreichte. Es ist Augustinus. —

D. Vollendung der christlichen Speculation in dieser Epoche.

Augustinus.

§. 120.

Es ist bekannt, welch' schwere Kämpfe der hl. Augustin mit sich selbst zu bestehen hatte, bis er endlich bei jenem Ziele anlangte, wo sein Herz jene Ruhe fand, die es bisher vermißte[6]); und es gibt gewiß nicht leicht etwas Anziehenderes und Interessanteres als die Bekenntnisse, in welchen

---

[1]) Dial. adv. Pelag. l. 1, 19. 21. — [2]) Ib. l. 3, 13. — [3]) Comm. in Ep. ad Ephes. l. 3, c. 5, p. 529 (t. 7). — [4]) Comm. in Ep. ad Ephes. l. 1, c. 2, p. 458. — [5]) Ep. 126, 1. — Ep. 134, 1. — [6]) August. Conf. l. 1, c. 1. Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum; donec requiescat in te. Das Opus imperf. c. Jul., die Briefe, Predigten, Commentare und Enarrationen in die Psalmen citire ich nach der neuen Migne'schen Ausgabe, die übrigen Schriften Aug. dagegen nach der Basler Ausgabe. —

er die Geschichte seines inneren Lebens niederschrieb. Eines solchen Kampfes ist nur ein großer Geist fähig; denn die Entscheidungskrise, die jeder Mensch auf dem Uebergange zu einem höhern idealen Leben zu bestehen hat, hält nach einer allgemeinen psychologischen Erfahrung in Bezug auf die größere oder geringere Macht und Heftigkeit ihres Hervortretens gleichen Schritt mit der größern oder geringern geistigen Kraft und Anlage des respektiven Menschen. Und in der That, ein Genie, wie der hl. Augustin es war, bringt die Welt selten hervor. Diese Tiefe des Gedankens, diese Feinheit der Unterscheidung, diese Fruchtbarkeit der Forschung, diese Fülle der Beweisführung, diese Idealität der Auffassung, — man findet sie selten oder nie in einem so hohen Grad vereinigt wie bei Augustinus. Seine geistige Thätigkeit erstreckte sich fast auf alle Gebiete des menschlichen Wissens, und in allen hat er das geleistet, was man von einem großen Geiste erwarten konnte. Immer jedoch waren es zwei Gegenstände, auf die er sein Hauptaugenmerk richtete, bei denen er am liebsten verweilte, und deren tiefere Erkenntniß ihm, sofern er Christ war, als seine Hauptaufgabe vorschwebte. Es war Gott und die Seele [1]). Diese beiden Gegenstände entsprachen der idealen Richtung seines Geistes am meisten, und hatte sich sein Geist, wie er selbst gesteht, vor seiner Bekehrung ganz in die Außenwelt und in die materiellen Dinge verloren, so daß er etwas Geistiges kaum zu denken vermochte, so war dagegen nach seiner Bekehrung sein Blick fast ausschließlich auf Gott und auf die Seele gerichtet, und alles Uebrige suchte er nur zu dem Zwecke zu erforschen, um es auf diese beziehen zu können. Wir können uns demnach leicht denken, wie herrlich die christliche Speculation in den Händen eines Augustinus sich gestalten mußte. Von einem so großen Geiste können wir nur Großes erwarten.

Augustinus ward (353) zu Tagaste in Numidien geboren. Sein Vater Patricius war ein Heide, seine Mutter Monica dagegen eine Christin. Patricius theilte die schlimmen Eigenschaften der damaligen heidnischen Welt in vollem Maaße; die Mutter dagegen war ein Muster christlicher Glaubensstärke, Frömmigkeit, Gottvertrauen und Thatkraft, eine wahre Zierde der Frauenwelt. Ihre einzige Sorge war diese, ihren Mann und ihren Sohn der Segnungen des Christenthums theilhaftig zu machen. Es gelang ihr beides, allein nur nach langen, schweren Kämpfen. In früher Jugend schon begann das eminente Talent Augustins hervorzutreten; gleichen Schritt hielt jedoch hiemit auch das allmählige Erwachen zügelloser Leidenschaften, was seine fromme Mutter nur mit tiefem Kummer erfüllen konnte. In der

---

[1]) De ord. l. 2, c. 18. Cujus (philosophiae) duplex quaestio est, una de anima, altera de Deo. — Soliloqu. l. 1, c. 2. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? — Nihil omnino. Nil aliud amo, quam Deum et animam. c. 15. l. 2, c. 1. Deus semper idem, noverim me, noverim te!

Hoffnung, seinen talentvollen Sohn einst in den höchsten Aemtern und Würden des Staates zu sehen, sandte der Vater den sechzehnjährigen Jüngling nach Madaura zum Besuche der dortigen gelehrten Anstalt. Der Aufenthalt in dieser größtentheils heidnischen Stadt mit ihrem unzüchtigen Götterdienste trug nur dazu bei, die Leidenschaften des heranwachsenden Jünglings zu nähren, und den Keim des Guten, welchen die Mutter in sein Herz gepflanzt hatte, zurückzudrängen. Später kam Augustinus zur Fortsetzung seiner Studien, besonders in der Rhetorik, nach Carthago, dem Sitze der Gelehrsamkeit für Nordafrika, aber auch dem Sammelplatze aller Laster und Ausschweifungen, daher voll Gefahren für einen blühenden Jüngling von regem Geiste, lebendigem Gefühle und reicher Phantasie. Hier gab er sich nun dem größten Leichtsinne und besonders geschlechtlichen Ausschweifungen hin. Doch der Funke des Guten erlosch in ihm nicht gänzlich; die heilige Schrift verschwand ungeachtet seiner Ausschweifungen nicht von seinem Studirtische. Sein talentvoller Geist erschlaffte nicht, mächtiger als je trieb es ihn an, eine genügende Antwort zu suchen auf die großen Fragen des Lebens, um jenen Frieden zu gewinnen, welchen nur der sichere Besitz der Wahrheit gewähren kann. Aber freilich konnte er in jenem sittlichen Zustande, in welchem er sich damals befand, den rechten Weg nicht finden. Er wendete sich zu den Manichäern. Diese versprachen ihm genügenden Aufschluß bezüglich aller Probleme, welche seinen Geist beschäftigten: — und er ließ sich täuschen. In dieser Verfassung kehrte er in seine Heimath zurück. Alles huldigte und schmeichelte hier dem gewandten Jüngling: — nur Eine war trostlos, — seine Mutter. Nur im zuversichtlichen Vertrauen auf die göttliche Erbarmung und in unausgesetztem Gebete für ihren verirrten Sohn konnte sie Beruhigung finden. — Von glühendem Ehrgeiz getrieben kehrte Augustinus bald wieder nach Carthago zurück, um hier öffentlich als Lehrer der Rhetorik aufzutreten. Dieser neue Aufenthalt zu Carthago hatte wenigstens dieses Gute für ihn, daß er sowohl durch eigenes reiferes Nachdenken, als auch durch das, was er von der Lebens- und Denkweise der Manichäer sah und hörte, dahin gebracht wurde, den Manichäismus abzuwerfen. Aber freilich wußte er nichts Besseres an dessen Stelle zu setzen; er verzweifelte an der Gewißheit aller menschlichen Erkenntniß, und warf sich der Skepsis der Akademie in die Arme. Doch in einem solchen Zustande konnte sein strebsamer Geist am wenigsten Ruhe finden. Mißvergnügt wandte er deshalb als neunundzwanzigjähriger Jüngling seine Blicke nach Rom, um hier seine hochstrebenden Pläne weiter zu verfolgen, und wo möglich zu verwirklichen. Kaum hatte er sich jedoch ein halbes Jahr in Rom aufgehalten, als er (384) den ehrenvollen Ruf als öffentlicher Lehrer der Beredsamkeit nach Mailand erhielt. Damit nun beginnt der Wendepunkt seines Lebens. Drei Ursachen waren es zunächst und zumeist, welche diesen Wendepunkt äußerlich herbeiführten. Die Predigten des heil. Ambrosius zogen das Gemüth

Augustins mächtig an, anfangs wohl mehr wegen ihres rhetorischen Werthes, bald aber auch wegen des großartigen Inhalts, welcher unter dem Gewande blühender Rede sich verbarg. Dazu kam noch, daß Augustinus sich damals auch mit der platonischen Philosophie bekannt machte, welche nach seinem eigenen Geständnisse nicht wenig dazu beitrug, seinen Geist von der Versunkenheit in das Sinnliche zu befreien, und die Liebe zum Idealen in ihm wieder zu erwecken. Endlich, — und das war entscheidend, — war ihm die treue Mutter über den Ocean herüber nachgefolgt, um durch ihre Ermahnungen und Bitten den Sohn, welchen sie unmöglich verloren geben konnte, auf bessere Wege zu bringen. Gott erhörte das Gebet der Mutter, die Gnade wirkte mächtig in der Seele Augustins; es war umsonst, ihr entfliehen zu wollen. Die Stunde der Entscheidung nahte heran; der Kampf in seinem Innern steigerte sich täglich. Die Gnade rief ihn; der alte Mensch dagegen weigerte lange den Gehorsam. Da hörte er einmal einen seiner Freunde von dem heil. Antonius und andern heiligen Männern erzählen, wie sie, als sie den Ruf Gottes an sich ergangen glaubten, mit Einem durchgreifenden Entschlusse die Welt und Alles verließen, um Gott allein zu dienen. Tief ergriffen und im Zustande unbeschreiblicher innerer Aufregung verließ er seinen Freund, um in der Einsamkeit des nahen Gartens den innern Sturm zu bewältigen. Vergebens. Die Gnade siegte. Unter einem Feigenbaume sich niederlassend, zerfloß er in Thränen und flehte: „Herr, wirst du wohl ewig zürnen? Ach, gedenke nicht meiner alten Uebertretungen! Wie lange werde ich noch sprechen: Morgen! Morgen! Warum nicht jetzt? Warum soll nicht in dieser Stunde meine Schmach endigen?“ — Da hörte er in Mitte höchster Erregung eine liebliche Stimme von oben rufen: „Nimm und lies!“ Er eilt zu seinem Freunde zurück, bei welchem er die heilige Schrift zurückgelassen hatte, schlägt sie auf, und seinem ersten Blicke begegnet die Stelle: „Nicht in Eß- und Trinkgelagen, nicht in Gemächern der Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum, und pfleget des Leibes nicht in Lüsten!“ Augustinus erkannte darin die unmittelbare Sprache Gottes zu ihm, und sein Entschluß war gefaßt. Seine Bekehrung war entschieden. Unbeschreiblich war die Freude seiner Mutter; denn ihr Gebet war erhört. Mit ihr und mehreren Freunden zog sich nun Augustinus auf das Landgut eines Freundes, Cassiciacum bei Mailand, zurück, und genoß hier im Kreise theilnehmender Seelen nach so heftigen Gemüthsbewegungen Stunden des seligsten Friedens. Im Jahre 387 empfing er die hl. Taufe. Monica hatte diesen heiligen Akt noch erlebt; nun, nachdem der Wunsch ihres Herzens erfüllt war, und es für die treue, sorgende Mutter keine Sorge mehr gab, nahm sie Gott zu sich. Augustinus aber widmete sich nun ganz der Betrachtung und dem Studium der Wahrheit, und es begann seine literarische Thätigkeit, welche seinen Ruhm unsterblich machte und durch alle Jahrhunderte hindurch als das glänzendste Zeugniß

eines riesenhaften Geistes dasteht und dastehen wird. Als er (391) in einer Angelegenheit nach Hippo kam, ward er von dem Volke genöthigt, die Priesterweihe zu empfangen, und Gehilfe des alten Bischofes zu werden, nach dessen Tode er (395) einstimmig zum Bischof gewählt wurde. Was er als Bischof in That und Leben, in Wort und Schrift wirkte, davon zeugen seine zahlreichen Predigten, Schrifterklärungen und Streitschriften gegen die neuauftauchenden Häresien seiner Zeit. Er war eines der größten Lichter der Kirche, und wird es bleiben durch alle Zeiten. Gerne verweilt die Betrachtung bei diesem Glanzpunkte der gegenwärtigen Epoche; denn der Mensch sieht gerne empor zu denjenigen, in welchen er das Ideal des Menschen, des Christen, des Bischofs, in so glänzendem Grade verwirklicht sieht. Rastlos und unermüdet wirkte Augustinus fort, bis ihn der Herr (430) zur ewigen Belohnung heimrief[1]). —

Das ist die Geschichte des großen Mannes, dessen Lehrsystem wir nun darzustellen die Aufgabe haben, würdig, dieser Darstellung selbst vorangestellt zu werden, um so mehr, da seine Lehre nur im Lichte seines Lebens selbst das rechte Verständniß gewinnen kann. Denn was Augustinus lehrte, das hat er selbst durchgelebt. Ueberall schließt sich seine Lehre an seine eigene Lebenserfahrung an, und erhält aus dieser ihre Erklärung. Den Beweis hiefür werden wir im Folgenden nicht verkennen können. Wir zögern nicht mehr länger, das großartige Lehrgebäude Augustins zur Darstellung in Angriff zu nehmen. —

§. 121.

Die ganze Lehre des hl. Augustinus geht von dem gleichen Grundsatze aus, welchen wir bisher bei allen übrigen Vätern gefunden haben, nämlich daß dem Menschen zum Behufe der Erkenntniß der Wahrheit zwei große Erkenntnißquellen offen stehen, eine objektive und eine subjektive, die Auktorität und die Vernunft[2]). Der erstern entspricht der Glaube, der letztern das Wissen[3]). Auf diese beiden Quellen der Wahrheit ist der menschliche Geist in seinem Streben nach Erkenntniß ausschließlich angewiesen, und was er erkennt, erkennt er nur durch sie. — Es steht nun zwar die Vernunft der Sache nach höher als die Auktorität; denn offenbar ist es mehr, Einsicht in eine Wahrheit zu besitzen, sie zu wissen, als dieselbe blos auf die Bürgschaft einer Auktorität hin anzunehmen, sie blos zu glauben. An-

---

[1]) Nach den Confessionen. — [2]) Contra Acad. l. 3, c. 20. Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. — De ord. l. 2, c. 5. — [3]) De util. credend. c. 11. Quod intelligimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati. — De magistr. c. 11. Omne autem, quod intelligo, scio.

derseits aber ist es doch wiederum unbestreitbar, daß es dem Menschen unmöglich ist, Einsicht in eine Wahrheit zu gewinnen, sie mit seiner Vernunft zum Verständniß zu bringen, wenn er sie nicht vorher durch irgend welche Auktorität kennen gelernt hat. Und darum geht die Auktorität der Vernunft ebenso der Zeit nach voran, wie der Sache nach die letztere den Vorrang vor der erstern hat[1]). Und so besteht denn die natürliche Ordnung und der natürliche Gang des menschlichen Erkennens darin, daß der Glaube dem Wissen vorausgeht und das letztere ermöglicht[2]). — Dieser Grundsatz ist ganz allgemein und bezieht sich deshalb nicht blos auf die menschliche, sondern insbesonders auch auf die göttliche Auktorität, also auf den christlichen Glauben. Die Vernunft des Menschen ist zwar an und für sich fähig, zur Erkenntniß gewisser höherer Wahrheiten durch sich selbst zu gelangen; allein der Zustand, in welchem der empirische Mensch sich gegenwärtig befindet, ist von der Art, daß nur Wenige durch ihre Vernunft allein zu jenem Ziele gelangen, und auch dieses nicht ohne Beimischung vielfachen Irrthums[3]). Und deshalb hat Gott als Heilmittel für den gefallenen Menschen diesem die Offenbarung gegeben, damit er einerseits durch den Glauben die Erkenntniß desjenigen erlangen möchte, was er vorher durch seine Vernunft allein nicht zu erreichen vermochte, und damit er anderseits auf der Grundlage des Glaubens wieder zum tiefern Verständniß der Wahrheit im Wissen sich erheben könnte[4]). So muß folglich der Christ die Wahrheiten des

[1]) De ord. l. 2, c. 9. Ad discendum necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim, quod in agendo anteponitur, aliud, quod pluris in appetendo aestimatur. Itaque quanquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis, tamen, quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit, qualem se debeat praebere docentibus, et quali vita esse docilis possit, evenit, ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus, non aperiat, nisi auctoritas, januam. — [2]) De mor. Eccl. l. 1, c. 2. Naturae ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas. c. 25. — De gen. c. Man. l. 1, c. 11. — De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 21. — De trin. l. 8, c. 5. Priusquam intelligamus, credere debemus. l. 9, c. 1. Fides inchoat cognitionem. — De agon. Christ. c. 13. — De util. credend. c. 9. 13 seqq. — De lib. arb. l. 2, c. 2. Nisi enim esset et alind credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: Nisi credideritis, non intelligetis. Vgl. l. 1, c. 2. — [3]) De ord. l. 2, c. 9. 11. — De util. credend. c. 10. — [4]) De ver. relig. c. 24. Auctoritas fidem flagitat, et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum, et certe

Christenthums zuerst glauben, bevor er sie zu verstehen sucht: — das ist es, was die Kirche von allen ihren Gläubigen fordert; und es läßt sich nichts Verkehrteres denken, als wenn man das Verhältniß umkehrt, die Vernunft über den Glauben stellt, und durch Erörterung und Untersuchung zum Glauben gelangen will [1]). Die göttliche Auktorität nimmt als Erkenntnißquelle offenbar den Vorrang ein vor der Vernunft [2]), und will man daher die erstere der Prüfung der letztern unterwerfen, so kehrt man das natürliche Verhältniß um und versündigt sich an der Würde des Glaubens. Der Glaube bereitet daher die Vernunft zur tiefern Einsicht in die Wahrheit vor, aber nicht in der Art, daß er etwa, nachdem er diese Aufgabe gelöst, selbst überflüssig würde und im Wissen sich verlöre, vielmehr muß er fortwährend die Grundlage aller höhern Erkenntniß bleiben, und darf nie und in keiner Weise preisgegeben werden [3]). Dieser Grundsatz muß um so mehr festgehalten werden, da der Glaube in seinem Inhalte nicht blos solche Wahrheiten einschließt, die auch unserer Vernunft zugänglich sind, und von ihr zum innern Verständniß gebracht werden können, sondern auch solche, die schlechterdings über unserer Vernunft stehen, und die diese durch sich allein weder zu finden noch zu ergründen vermag. Augustinus unterscheidet nämlich zwischen solchen Wahrheiten, die wir durch Erfahrung und Vernunft erkennen können, und zwischen solchen, zu denen wir auf diesem Wege nicht zu gelangen vermögen, und sagt von den letztern, daß wir sie dem Zeugnisse derjenigen, die unter göttlichem Beistande dieselben uns verkündet haben, glauben [4]), aber auf das volle Verständniß derselben verzichten müßten [5]). Gegen die Gegner der Wahrheit könnten und müßten dieselben wohl vertheidigt werden, allein eine volle Einsicht in dieselben sei nicht möglich, und insofern gehörten dieselben dem Glauben allein an [6]). So ist also der

---

summa est ipsius jam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritas. Sed quia in temporalia devenimus et amore eorum ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est. — De civ. dei l. 11, c. 2. — De lib. arb. l. 3, c. 21. — [1]) De Trin. l. 1, c. 1. — [2]) De mor. eccl. l. 1, c. 14. — [3]) Soliloqu. l. 1, c. 7. — [4]) Enchir. ad Laur. c. 4. Quae autem nec corporeo sensu experti sumus, nec mente assequi valuimus aut valemus, eis sine ulla dubitatione credenda sunt testibus, a quibus ea, quae divina jam meruit vocari scriptura, confecta est, qui ea sive per corpus sive per animum divinitus adjuti, vel videre, vel etiam praevidere potuerunt. — [5]) De mag. c. 11. Quod ergo intelligo, id etiam credo, at non omne, quod credo, id etiam intelligo. — [6]) De lib. arb. l. 3, c. 21. Commemorare quaedam de domino deo (quatenus est unus et trinus), quibus lactens atque a terrenis in coelestia se attollere incipiens utiliter adminiculetur intentio, et factu facillimum, et a plerisque

Glaube nach Augustinus der feste Anker, an welchem wir uns in Mitte der unsichern Wogen unsers Erkennens stets festhalten müssen, um nicht in die Bahn des Irrthums fortgetrieben zu werden: und wenn wir diese Bedingung getreu erfüllen, so wird uns der Glaube nicht blos zur Erkenntniß, sondern am Ende in einem jenseitigen Leben auch zur Schauung führen, welch' letztere das höchste Ziel all unseres Strebens nach Erkenntniß ist[1]).

§. 122.

Allein der Glaube ist nicht das Einzige, was nach Augustinus für die tiefere Einsicht in die höhere Wahrheit nothwendig vorausgesetzt ist: sondern diese stellt noch eine andere Forderung an den Menschen, und das ist die sittliche Reinheit des Herzens. Der Mensch muß sein Inneres vom Bösen reinigen, womit es etwa befleckt ist, seine Seele muß von der Krankheit der Sünde, welcher sie unterliegt, geheilt werden: nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, kann der Mensch mit Aussicht auf Erfolg es versuchen, in den Aether der höhern Wahrheit sich zu erheben, und im Lichte derselben sich zu sonnen[2]). Nur ein solcher Glaube, der zugleich die Blüthe der Hoffnung aus sich hervortreibt und in der Liebe sich thätig erweist, ist die rechte Unterlage für die Selbsterhebung des Geistes zur Erkenntniß Gottes und der Wahrheit in ihm[3]). Und je reiner von der Sünde, und je heiliger das Herz des Menschen ist, eine desto höhere Stufe der Erkenntniß wird er auch zu erringen vermögen. — Schöner konnte sich wohl die tiefe Ehrfurcht, welche Augustinus vor der Wahrheit hatte, nicht aussprechen. Nur in eine makellose, heilige Seele mag sie sich herniederlassen, nur in einem reinen Herzen will sie wohnen, und wenn die Philosophen des Alterthums die Wahrheit nicht erkannten, so war es vorzugsweise der Stolz, mit dem sie ihre Seele befleckten, welcher den Blick ihres Geistes trübte, und sie die Wahr-

---

jam factitatum est. Pertractare autem istam totam, atque ita versare quaestionem, ut perspicuae rationi, quantum in hac vita datur, omnis humana intelligentia subjugetur: non modo eloquio, sed ne cogitatione quidem, vel cuique hominum, vel certe nobis satis expeditum, et facile aggregiendum videri potest. Adversus incredulos autem hactenus defendenda, ut vel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur, vel eis ostendatur, quantum potest, primo, quam non sit stultum, talia credere, deinde quam sit stultum, talia non credere. — Die nähere Beweisführung für diese Fassung des Mysteriums von Seite des heiligen Augustin sieh bei Denzinger, Religiöse Erkenntniß Bd. 2, pag. 102 ff. — [1]) Enchir. ad Laur. c. 5. — [2]) De ver. relig. c. 3. — De doctr. christ. l. 1. c. 10. — De Trin. l. 1, c. 2. — l. 4, c. 2. 3. lib. 15, c. 25. — De agon. Christ. c. 13. — [3]) Soliloqu. l. 1, c. 6. — De Trin. l. 8, c. 4.

heit nicht in ihrer vollen Reinheit und Integrität erkennen ließ [1]). Ebenso zeugt aber diese Lehre auch von seinem tiefen psychologischen Blick. Der Böse kann die Wahrheit nicht lieben; die Wahrheit stößt ihn von sich ab, er kann für dieselbe nur Haß haben. Seine Vernunft kann daher auch nicht dem Dienste der Wahrheit sich fügen, vielmehr wird der böse Wille die Vernunft zum Werkzeug seines Hasses gegen die Wahrheit machen, und sie folglich nur dazu benützen, durch eitle Sophistereien die Wahrheit zu bekämpfen, und den Irrthum zum System aufzubauen, um so die Wahrheit selbst zu verdrängen, und deren Gegensatz an ihre Stelle zu setzen. Und darum ist zur tiefern Kenntniß der Wahrheit ein reiner, heiliger und demüthiger Wille ein unumgänglich nothwendiges Erforderniß, und wir dürfen uns deshalb nicht wundern, wenn Augustinus so entschieden auf der Verwirklichung dieser Bedingung besteht. Wenn je, so hat er hier der Sache auf den Grund gesehen und das Rechte und Wahre getroffen.

Das ist der allgemeine Standpunkt der Augustinischen Speculation. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß derselbe kein anderer, als der christliche ist, und deshalb können wir es nicht anders erwarten, als daß auch die höchsten speculativen Obersätze seines Systems den gleichen Charakter in sich schließen werden. Wenden wir zunächst unsere Aufmerksamkeit dem Verhältnisse zu, in welches Augustinus Subjekt und Objekt im menschlichen Erkennen zu einander setzt, so finden wir, daß er in dieser Beziehung vollkommen in der wahren Mitte zwischen dem idealistischen und empiristischen Princip steht. Jede Erkenntniß ist ihm wesentlich das Resultat zweier Faktoren, nämlich des erkannten Objektes und des erkennenden Subjektes. Daraus, daß das Objekt dem erkennenden Subjekte sich offenbart, und dieses in eigener Thätigkeit dasselbe geistig in sich aufnimmt, und so das Bild desselben geistig in sich ausprägt, resultirt die Erkenntniß. — Dieß gilt von der höhern Erkenntniß ebenso wie von der sinnlichen Vorstellung [2]). Das Objekt geht somit dem Erkennen voraus und ermöglicht die Erkenntniß [3]), obgleich hinwiederum diese letztere nicht zu Stande zu kommen ver-

---

[1]) De civ. Dei l. 2, c. 7. Et quidam eorum quaedam magna, quantum divinitus adjuti sunt, invenerunt: quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt, maxime, quum eorum superbiae juste providentia divina resisteret. — [2]) Soliloqu. l. 1, c. 6. Ipsa autem visio, intellectus est ille, qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo, quod intelligitur, ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest. — De immort. animae c. 6. — De Trin. l. 11, c. 2. — [3]) De Gen. ad litt. l. 4, c. 32. Praecedit cognitionem, quidquid cognosci potest. Nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest.

mag, wenn nicht auch das erkennende Subjekt erkennend thätig ist[1]). — Darum steht denn aber auch die gesammte menschliche Erkenntniß auf dem Boden der Objektivität. Wir vermögen keine Erkenntniß rein aus uns selbst zu erzeugen, so daß sie ausschließlich nur subjektiven Werth hätte, sondern jede Erkenntniß ist immer auch durch die Objektivität bedingt[2]), obgleich sie nur dann vollkommen mit dieser übereinstimmt, wenn die gehörigen Bedingungen erfüllt sind. Das gilt selbst von rein formalen Wahrheiten, wie solches die Wahrheiten der Dialektik und Mathematik sind; denn auch diese hat der Mensch nicht durch sein bloßes Denken erzeugt, sondern sein Denken hat sie objektiv vorgefunden, und ihm blieb nur die Aufgabe übrig, dasjenige, was in der Natur der Dinge selbst gelegen war, subjektiv nachzudenken[3]). Um so mehr ist dieses der Fall in Bezug auf die übrigen Wahrheiten, die nicht diesen rein formellen Charakter in sich tragen, sei es, daß sie auf das Sinnliche oder auf das Uebersinnliche sich beziehen. —

§. 123.

War hiemit das wahre Verhältniß zwischen Objekt und Subjekt des menschlichen Erkennens festgestellt: so konnte es dem hl. Augustin nicht mehr schwer fallen, auch in Bezug auf die übrigen erkenntniß-theoretischen Bestimmungen die wahre Mitte zwischen Idealismus und Empirismus zu treffen. In der That unterscheidet Augustinus wie alle seine Vorgänger im menschlichen Erkenntnißvermögen zwischen Sinn und Vernunft, von denen der erstere auf das Sinnliche und Empirische, der letztere dagegen auf das Uebersinnliche sich bezieht, so daß demnach beide ihrem Wesen nach von einander unterschieden sind, und in Folge dessen auch ihre beiderseitigen Thätigkeiten nicht in Eins zusammenfallen[4]). Vernunft und Erfahrung sind ihm die beiden Angelpunkte, in welchen das subjektive Erkennen des Menschen sich bewegt; die eine Erkenntnißquelle ist ihm so wesentlich wie die andere. Obgleich jedoch das Organ der Erfahrung zunächst der äußere

---

[1]) De Trin. l. 9, c. 12. Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito. — [2]) Ib. l. 14, c. 10. Cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur. — [3]) De doctr. christ. l. 2, c. 32 seqq. Ipsa veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam vel possint discere vel docere. Nam est in ratione rerum perpetua et divinitus instituta. — Vgl. Contr. Acad. l. 3, c. 13. — [4]) De magistr. c. 12. Omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia, sive ut more nostrorum avitorum loquar, illa carnalia, haec spiritalia nominamus. — De immort. anim. c. 6. — Enchir. ad Laur. c. 4. — De ord. l. 2, c. 2. Aliud est sentire, aliud nosse. — Soliloqu. l. 1, c. 4. — De duab. animab. c. 2. c. 5.

Sinn ist, so ist damit dennoch der Bereich der erstern nicht abgeschlossen. Es gibt auch eine innere Erfahrung, und diese tritt hervor im Selbstbewußtsein, welches dem Menschen ebenso wesentlich ist wie Sinn und Vernunft. Die Seele weiß sich selbst unmittelbar, und zwar so unmittelbar, wie nichts Anderes, und gerade dadurch ist es unserm Geiste möglich, sich selbst und sein eigenes Wesen kennen zu lernen, so wie anderseits durch dieses Selbstbewußtsein auch wieder die Erkenntniß des Sinnes und der Vernunft bedingt ist, weil, wenn wir von uns selbst kein Bewußtsein hätten, auch kein Bewußtsein von demjenigen möglich wäre, was wir durch unsere eigene Thätigkeit erkennen und in uns aufnehmen[1]). Durch das Selbstbewußtsein also sind wir uns unmittelbar bewußt, nicht blos daß wir sind und leben, sondern auch alles dessen, was in uns vorgeht, daß wir denken, fühlen, wollen, uns erinnern u. dgl. Und so ist das Selbstbewußtsein ebenso die Erkenntnißquelle für unser eigenes Selbst, wie es der Sinn für die Außenwelt ist. Die Erfahrung zertheilt sich mithin in zwei Radien, von denen der eine nach innen, und der andere nach außen gerichtet ist, und über beiden setzt sich dann die andere Erkenntnißquelle, nämlich die Vernunft auf. Das ist der ideelle Organismus des subjektiven Erkenntnißvermögens des Menschen, an welches sich dann, wie wir bereits gehört haben, als objektive Erkenntnißquelle die Auktorität anschließt, die entweder menschliche oder göttliche Auktorität ist[2]). —

Augustinus versäumt nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß diese Erkenntnißquellen, falls sie unter den gehörigen Bedingungen angewendet werden, mit der objektiven Wahrheit innerlich zusammenhängen, und daß sie deshalb auch als die Kriterien für die Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntnisse sich bewähren. Was zuerst die objektive Erkenntnißquelle betrifft, so bedarf es offenbar keines Beweises dafür, daß das Zeugniß der göttlichen Auktorität wesentlich allen Zweifel an seiner Wahrheit ausschließen müsse[3]). Es wäre aber auch nicht minder unvernünftig, das Zeugniß der menschlichen Auktorität als zweifelhaft erklären zu wollen, wenn alle Bedingungen vorhanden sind, welche die Aechtheit und Wahrheit dieses Zeugnisses zu gewährleisten geeigenschaftet sind[4]). — Was aber von der objektiven, das gilt in analoger Weise auch von den subjektiven Erkenntnißquellen. Betrachten wir vorerst das Selbstbewußtsein, so ist dasselbe so wesentlich aller Täuschung enthoben, daß die Läugnung der Verlässigkeit seiner Relationen selbst die Bestätigung dieser Verlässigkeit ist. Denn wer daran

---

[1]) De Trin. l. 8, c. 6. Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id, quo etiam caetera sentiuntur, i. e. ipse animus?.... Animum igitur cujuslibet ex nostro novimus.... quid sit animus, novimus ex nobis. l. 9, c. 3. — [2]) De ord. l. 2, c. 9. — [3]) De ord. l. 2, c. 9. — [4]) De trin. l. 15, c. 12.

mag, wenn nicht auch das erkennende Subjekt erkennend thätig ist[1]). — Darum steht denn aber auch die gesammte menschliche Erkenntniß auf dem Boden der Objektivität. Wir vermögen keine Erkenntniß rein aus uns selbst zu erzeugen, so daß sie ausschließlich nur subjektiven Werth hätte, sondern jede Erkenntniß ist immer auch durch die Objektivität bedingt[2]), obgleich sie nur dann vollkommen mit dieser übereinstimmt, wenn die gehörigen Bedingungen erfüllt sind. Das gilt selbst von rein formalen Wahrheiten, wie solches die Wahrheiten der Dialektik und Mathematik sind; denn auch diese hat der Mensch nicht durch sein bloßes Denken erzeugt, sondern sein Denken hat sie objektiv vorgefunden, und ihm blieb nur die Aufgabe übrig, dasjenige, was in der Natur der Dinge selbst gelegen war, subjektiv nachzudenken[3]). Um so mehr ist dieses der Fall in Bezug auf die übrigen Wahrheiten, die nicht diesen rein formellen Charakter in sich tragen, sei es, daß sie auf das Sinnliche oder auf das Uebersinnliche sich beziehen. —

§. 123.

War hiemit das wahre Verhältniß zwischen Objekt und Subjekt des menschlichen Erkennens festgestellt: so konnte es dem hl. Augustin nicht mehr schwer fallen, auch in Bezug auf die übrigen erkenntniß-theoretischen Bestimmungen die wahre Mitte zwischen Idealismus und Empirismus zu treffen. In der That unterscheidet Augustinus wie alle seine Vorgänger im menschlichen Erkenntnißvermögen zwischen Sinn und Vernunft, von denen der erstere auf das Sinnliche und Empirische, der letztere dagegen auf das Uebersinnliche sich bezieht, so daß demnach beide ihrem Wesen nach von einander unterschieden sind, und in Folge dessen auch ihre beiderseitigen Thätigkeiten nicht in Eins zusammenfallen[4]). Vernunft und Erfahrung sind ihm die beiden Angelpunkte, in welchen das subjektive Erkennen des Menschen sich bewegt; die eine Erkenntnißquelle ist ihm so wesentlich wie die andere. Obgleich jedoch das Organ der Erfahrung zunächst der äußere

---

1) De Trin. l. 9, c. 12. Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito. — 2) Ib. l. 14, c. 10. Cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur. — 3) De doctr. christ. l. 2, c. 32 seqq. Ipsa veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam vel possint discere vel docere. Nam est in ratione rerum perpetua et divinitus instituta. — Vgl. Contr. Acad. l. 3, c. 13. — 4) De magistr. c. 12. Omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia, sive ut more nostrorum avitorum loquar, illa carnalia, haec spiritalia nominamus. — De immort. anim. c. 6. — Enchir. ad Laur. c. 4. — De ord. l. 2, c. 2. Aliud est sentire, aliud nosse. — Soliloqu. l. 1, c. 4. — De duab. animab. c. 2. c. 5.

Sinn ist, so ist damit dennoch der Bereich der erstern nicht abgeschlossen. Es gibt auch eine innere Erfahrung, und diese tritt hervor im Selbstbewußtsein, welches dem Menschen ebenso wesentlich ist wie Sinn und Vernunft. Die Seele weiß sich selbst unmittelbar, und zwar so unmittelbar, wie nichts Anderes, und gerade dadurch ist es unserm Geiste möglich, sich selbst und sein eigenes Wesen kennen zu lernen, so wie anderseits durch dieses Selbstbewußtsein auch wieder die Erkenntniß des Sinnes und der Vernunft bedingt ist, weil, wenn wir von uns selbst kein Bewußtsein hätten, auch kein Bewußtsein von demjenigen möglich wäre, was wir durch unsere eigene Thätigkeit erkennen und in uns aufnehmen[1]). Durch das Selbstbewußtsein also sind wir uns unmittelbar bewußt, nicht blos daß wir sind und leben, sondern auch alles dessen, was in uns vorgeht, daß wir denken, fühlen, wollen, uns erinnern u. dgl. Und so ist das Selbstbewußtsein ebenso die Erkenntnißquelle für unser eigenes Selbst, wie es der Sinn für die Außenwelt ist. Die Erfahrung zertheilt sich mithin in zwei Radien, von denen der eine nach innen, und der andere nach außen gerichtet ist, und über beiden setzt sich dann die andere Erkenntnißquelle, nämlich die Vernunft auf. Das ist der ideelle Organismus des subjektiven Erkenntnißvermögens des Menschen, an welches sich dann, wie wir bereits gehört haben, als objektive Erkenntnißquelle die Auktorität anschließt, die entweder menschliche oder göttliche Auktorität ist[2]). —

Augustinus versäumt nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß diese Erkenntnißquellen, falls sie unter den gehörigen Bedingungen angewendet werden, mit der objektiven Wahrheit innerlich zusammenhängen, und daß sie deshalb auch als die Kriterien für die Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntnisse sich bewähren. Was zuerst die objektive Erkenntnißquelle betrifft, so bedarf es offenbar keines Beweises dafür, daß das Zeugniß der göttlichen Auktorität wesentlich allen Zweifel an seiner Wahrheit ausschließen müsse[3]). Es wäre aber auch nicht minder unvernünftig, das Zeugniß der menschlichen Auktorität als zweifelhaft erklären zu wollen, wenn alle Bedingungen vorhanden sind, welche die Aechtheit und Wahrheit dieses Zeugnisses zu gewährleisten geeigenschaftet sind[4]). — Was aber von der objektiven, das gilt in analoger Weise auch von den subjektiven Erkenntnißquellen. Betrachten wir vorerst das Selbstbewußtsein, so ist dasselbe so wesentlich aller Täuschung enthoben, daß die Läugnung der Verlässigkeit seiner Relationen selbst die Bestätigung dieser Verlässigkeit ist. Denn wer daran

[1]) De Trin. l. 8, c. 6. Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id, quo etiam caetera sentiuntur, i. e. ipse animus?.... Animum igitur cujuslibet ex nostro novimus.... quid sit animus, novimus ex nobis. l. 9, c. 3. — [2]) De ord. l. 2, c. 9. — [3]) De ord. l. 2, c. 9. — [4]) De trin. l. 15, c. 12.

zweifeln wollte, ob er sei, oder ob er denke, der würde durch diesen Zweifel selbst eingestehen, daß er wirklich sei, und daß er wirklich denke; denn wäre dieses nicht der Fall, so würde er ja auch nicht zweifeln können[1]). Die Wahrheit dessen also, was wir durch unser Selbstbewußtsein erkennen, ist über allen Zweifel erhaben[2]). Das Gleiche gilt jedoch auch in Bezug auf die Sinne[3]). Die Sinne täuschen an und für sich nicht, weil sie, vorausgesetzt, daß sie im normalen Zustande sind, den Gegenstand immer nach dem Eindruck referiren, den er auf sie macht; der Grund des Irrthums und der Täuschung in dieser Beziehung kann somit nur im Urtheile liegen, darin nämlich, daß der Verstand über ein sinnliches Objekt urtheilt, ohne dabei die Bedingungen zu berücksichtigen, unter welchen allein der Sinn den Gegenstand ganz so zu referiren vermag, wie er wirklich ist[4]). — Ebenso ist endlich auch im Gebiete der Vernunft der Skepticismus schlechterdings zu verwerfen; denn wenn schon dasjenige wahr ist, was wir unter den gehörigen Bedingungen mit den Sinnen wahrnehmen: wie sollte dann dasjenige nicht ebenso objektiv wahr und wirklich sein, was wir mit unserer Vernunft erkennen, wenn die dafür sprechenden Gründe von der Art sind, daß wir sie vernünftigerweise nicht zurückweisen können, da doch die Vernunft weit über dem Sinne steht[5])?

§. 124.

Wir sehen, Augustinus hält Erfahrungs- und Vernunfterkenntniß strenge auseinander; aber ebenso ist er auch darauf bedacht, beiden ihre Objektivität, ihre Wahrheit und Gewißheit zu wahren. So erhält bei ihm das Sinnliche und Uebersinnliche, das Empirische und Ideale in gleicher Weise die ihm entsprechende Geltung und Berechtigung. Das Ideale wird nicht durch das Empirische, und das Empirische nicht durch das Ideale aufgehoben; beiden wird in gleicher Weise ihre objektive Realität gewahrt; beide werden jedoch zugleich auch in jene Stellung eingewiesen, die ihnen gebührt. Das Ideale steht über dem Empirischen, seine Bedeutung ist eine weit höhere als die des letztern: — eine Wahrheit, auf welche Augustinus, wie es von der

---

1) De lib. arb. l. 2, c. 3. — De trin. l. 10, c. 10. l. 15, c. 12. — De civ. Dei l. 11, c. 26. — Epist. 143 ad Marc. n. 11. — 2) Soliloqu. l. 2, c. 1. Cogitare te scis? — Scio. — ergo verum est cogitare te etc. — 3) Contra Acad. l. 3, c. 11. 12. — De trin. l. 15, c. 12. — 4) De vera relig. c. 33. — 5) De immort. anim. c. 10. Nihil absurdius dici potest, quam ea esse, quae oculis videmus, ea vero non esse, quae intelligentia cernimus, cum dubitare dementis sit, intelligentiam incomparabiliter oculis anteferri. — De quant. anim. c. 15. — De civ. Dei l. 19, c. 18. — Vgl. De ver. rel. c. 39.

idealen Richtung seines Geistes nicht anders zu gewärtigen stand, immer und überall zurückkommt, und die er in den verschiedensten Wendungen ausspricht. Aber ungeachtet der Präeminenz des Idealen vor dem Empirischen besteht dennoch kein Gegensatz zwischen beiden; weit entfernt, daß sie einander feindlich gegenüber stehen, hat vielmehr das Materielle ebenso wie das Ideale seinen höchsten Grund in Gott, und Gott kann sich nicht selbst widersprechen. Das Materielle steht demnach zwar tief unter dem Geistigen, das Empirische tief unter dem Idealen; allein diese Subordination schlägt nicht in den Gegensatz um. — Und darum mußte das Verhältniß zwischen beiden bei Augustinus sich ganz anders gestalten, als dieses bei Plato der Fall gewesen war. Wenn nämlich Plato vom Standpunkte seines falschen Idealismus aus das Sinnliche und Uebersinnliche, das Empirische und Ideale in der Weise auseinandergerissen hatte, daß die Erscheinungswelt zu einem bloßen verschwindenden Schein der übersinnlichen Welt herabsank, und jede unmittelbare Berührung zwischen beiden, jede reale Verwirklichung der Ideen in den Dingen der Erscheinungswelt als eine innere Unmöglichkeit erschien: so hielt zwar auch Augustinus an der Transcendenz der Ideen fest, und ließ sie in dieser ihrer Transcendenz dem göttlichen Worte immanent sein: aber ebenso entschieden lehrte er auch die reale Verwirklichung dieser Ideen in den Dingen der Erscheinungswelt, insofern nämlich, als Gott diese Dinge nach dem Vorbilde der in dem göttlichen Worte gelegenen Ideen geschaffen habe, und folglich die Dinge nach ihren respektiven Wesenheiten die realen Ektype des Prototyps der göttlichen Ideen seien, die sie in ihrem wirklichen Dasein möglichst vollkommen darzuleben haben[1]). Damit war offenbar zwischen Ideenwelt und Erscheinungswelt jenes Verhältniß hergestellt, welches der einen ebenso wie der andern ihre volle Bedeutung und Berechtigung sicherte, und beide in die innigste Verbindung miteinander brachte, ohne daß der Bestand der einen oder der andern dadurch gefährdet worden wäre. Der Idealismus war ebenso abgewendet wie der Materialismus. Und diesem höchsten Princip seiner Lehre ist Augustinus nicht blos im ganzen Verlaufe der letztern treu geblieben, sondern es bestimmt sich auch seine ganze wissenschaftliche Verfahrungsweise nach demselben. Ueberall ist er in seiner speculativen Forschung in gleicher Weise der Idee und der Wirklichkeit zugewendet; nie vergißt er über dem einen das andere, und wenn ihm auch begreiflicher-

---

[1]) Retract. l. 1, c. 3. Quaest. 83. qu. 46. Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum, stabiles et incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne, quod oritur et interit. — De civ. Dei. l. 8, c. 6. l. 11, c. 10.

weise die Idee mehr gilt als die empirische Wirklichkeit, und die letztere immer hinter der erstern zurücksteht, so denkt er doch nicht im Entferntesten daran, sie zu vernachlässigen, oder einer tiefern Erforschung für unwürdig zu halten. —

Läßt also diese Lehre des hl. Augustin von dem Verhältnisse zwischen dem Idealen und Empirischen Nichts zu wünschen übrig: so können wir das Gleiche sagen von seiner Theorie des Allgemeinen und Besonderen. Wenn Plato im Gebiete des höheren Gedankens sowohl subjektiv als auch objektiv ausschließlich das Allgemeine geltend machte, und dem Einzelnen als solchem keine Idee zusprach, was, wie wir früher gehört haben, den idealistischen Charakter seiner Lehre im tiefsten Grunde bestimmte: so weicht Augustinus auch in diesem Punkte wesentlich von ihm ab, ohne jedoch in das andere Extrem zu verfallen. Nach seiner Lehre sind in der göttlichen Intelligenz die Ideen des Allgemeinen, welche als die Prototype aller Ordnungen der Dinge sich bewähren; aber sie sind es nicht allein, welche der göttliche Verstand in sich schließt; vielmehr enthält der letztere ebenso auch die Ideen alles Einzelnen, indem jedes Einzelne nach einer ihm eigenthümlichen Idee geschaffen ist, die zwar mit den übrigen Ideen zusammenhängt, aber deshalb dennoch ihre Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit nicht verliert[1]). Damit war offenbar auch im Gebiete der geschaffenen Welt dem Einzelnen seine individuelle Selbstständigkeit und gediegene Substanzialität gegenüber dem Allgemeinen gewährleistet, ohne daß doch das letztere seine objektive Bedeutung verloren hätte. Die ausschließliche Herrschaft des einen wie des andern war gebrochen; beide waren miteinander versöhnt. Und eben dadurch war für Augustinus, auch in speculativer Beziehung, die Gefahr beseitigt, den göttlichen Logos in der Weise wie Plato und Philo es gethan hatten, in der Einheit der Ideen aufgehen zu lassen; denn dieses war offenbar nur möglich unter der Voraussetzung, daß in dem Logos blos die Ideen des Allgemeinen, und nicht die des Einzelnen gelegen seien. Obgleich daher Augustinus an einer Stelle sagt, daß der göttliche Logos die Ideen selbst sei[2]), so will er damit jedenfalls nur dieses sagen, daß der Logos virtuell die Ideen sei, sofern sein Sein virtuell das Sein aller geschaffenen Dinge in sich schließt; denn abgesehen davon, daß er als Christ an der Persönlichkeit des Logos entschieden festhielt, wovon jede Seite seiner Schriften Zeugniß ablegt, machen auch, wie gesagt, die höchsten speculativen Grundsätze des hl. Augustin eine andere Auffassung des erwähnten Ausspruches geradezu unmöglich. —

---

[1]) Quaest. 83. q. 46. Singula propriis creata sunt rationibus. — [2]) De Gen. ad litt. l. 2, c. 6. Aliter ergo in illo sunt ea, quae per illum facta sunt, quia regit et continet ea, aliter autem in eo sunt ea, quae ipse est.

§. 125.

So treffen wir denn auch in der Theorie des Allgemeinen den hl. Augustin in jener wahren Mitte zwischen dem idealistischen und empiristischen Princip, die wir als die wesentlich christliche bezeichnen müssen; und wir wollen nun sehen, wie auf dieser Grundlage seine Lehre von dem Processe des höhern Erkennens des Menschen sich gestaltete. Nach demjenigen, was wir soeben von der Art und Weise gehört haben, wie Augustinus das Verhältniß zwischen dem Empirischen und Idealen auffaßte, brauchen wir kaum zu erwähnen, daß auch er wie seine Vorgänger die höhere Erkenntniß durch die niedere, die ideale durch die empirische bedingt sein ließ, so fern auch nach ihm der erkennende Geist nur von dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen emporzusteigen vermag[1]). Damit wäre uns also der eine Möglichkeitsgrund der höhern Erkenntniß in der Lehre des hl. Augustin gegeben. Allein Augustinus sah wohl ein, daß durch diesen allein die Möglichkeit der Erhebung des Geistes von der empirischen zur idealen Erkenntniß noch nicht genügend erklärt sei, weil immer noch die Frage übrig bleibt, wodurch denn der Uebergang vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen für das Erkennen vermittelt werde, da zu dieser Vermittlung das bloße Vermögen der idealen Erkenntniß, welches der Geist besitzt, offenbar nicht ausreicht; denn gerade der Uebergang dieses Vermögens zu der ihm entsprechenden Thätigkeit soll ja vermittelt werden. Um Etwas als schön zu erkennen, und es von dem Nichtschönen mit Bestimmtheit zu unterscheiden, bedarf der Geist einer unwandelbaren Norm des Schönen, nach welcher er sein Urtheil bestimmen kann; besitzt er diese Norm nicht, so ist ihm ein bestimmtes Urtheil über die Schönheit des respektiven Objektes unmöglich[2]). Und was vom Schönen gilt, das gilt offenbar ebenso vom Wahren und Guten: und gerade in diesem Gebiete bewegt sich das höhere Erkennen. Um also dieses zu ermöglichen, bedarf es einer vermittelnden Norm, und diese darf nicht ebenso wandelbar und veränderlich sein wie die Dinge selbst, die nach ihr beurtheilt werden sollen: sie muß vielmehr als ganz unveränderlich sich bewähren, und kann deshalb auch nicht mit unserm Geiste selbst zusammenfallen, um so mehr, da der Geist auch sich selbst und seine eigenen Handlungen nach jener Norm beurtheilt und beurtheilen muß[3]). Sie muß folglich über dem Geiste stehen, aber doch im Geiste sein, weil sie nur unter der Voraussetzung, daß sie in

---

1) De Gen. ad litt. l. 4, c. 32. Mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, et deinde quaerit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter et incommutabiliter manentes in verbo dei, et sic invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere. — De lib. arb. l. 3, c. 10. — 2) De lib. arb. l. 2, c. 16. — 3) Ib. l. 2, c. 12. — Vgl. De trin. l. 14, c. 15.

ihm selbst ist, subjektiv zur Norm seines Urtheils dienen kann. Ohne diese innere Norm vermöchten wir keine Wahrheit zu erlernen und zu verstehen. Denn unser Selbstbewußtsein sagt uns deutlich, daß, wenn wir die Wahrheit eines irgendwie uns zugekommenen Lehrsatzes prüfen, wir nicht äußere Mittel zu Hilfe nehmen, sondern eine uns immanente Norm zu Rathe ziehen, und nur, je nachdem er mit dieser übereinstimmt oder ihr widerstreitet, ihn als wahr oder falsch bezeichnen [1]).

Aber zwischen Gott und unserm Geiste ist keine Kreatur in die Mitte gesetzt [2]); und wenn daher unser Geist ohne eine über ihm selbst stehende, aber ihm doch immanente unwandelbare Norm zu einer höhern Erkenntniß sich nicht zu erheben vermag, so kann diese Norm nichts Geschöpfliches sein, das ja ohnedieß nicht unwandelbar wäre, sondern es kann dieselbe nur Gott, die ewige, unveränderliche Wahrheit, und in näherer Beziehung das persönliche Wort Gottes selbst sein [3]). Hienach ist in unserm Geiste von Natur aus die Idee von Gott, resp. von dem göttlichen Worte, als der absoluten, ewigen und unwandelbaren Wahrheit [4]), und unser Geist erlangt dieselbe nicht auf dem Wege der Mittelbarkeit, sondern auf dem Wege unmittelbarer Erschauung [5]). Die ewige Wahrheit leuchtet innerlich und unmittelbar unserm Geiste, und indem sie sich so diesem unmittelbar offenbart, schaut sie dieser ebenso unmittelbar innerlich an, und besitzt so die Idee von ihr, in welcher sein ganzes Leben und seine ganze Thätigkeit culminirt [6]). Und diese Idee ist es denn, welche die höchste Norm und Regel all unsers Erkennens bildet. Nach jener ewigen Wahrheit, die wir in ihr innerlich besitzen, urtheilen wir über Alles, und ohne sie ist kein richtiges Urtheil möglich [7]); durch sie vermögen wir das Wahre von dem Nichtwahren zu unterscheiden und umgekehrt [8]); nach dieser Regel bestimmen wir, ob etwas gut

---

1) Vgl. Conf. l. 11, c. 3. — 2) De trin. l. 11, c. 5. — 3) De trin. l. 14, c. 15. — 4) De lib. arb. l. 2, c. 12. Quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem, haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere meam vel tuam vel cujuscunque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter. c. 15. — 5) De trin. l. 9, c. 6. Itaque de istis secundam illam judicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu..... c. 7. „visu mentis," „simplici intelligentia." — 6) De ver. relig. c. 55. Inter mentem nostram, qua illum intelligimus patrem et veritatem i. e. lucem interiorem, per quam illum intelligimus, et patrem ipsum, nulla interposita creatura est. — De doctr. christ. l. 1, c. 8. 9. Regula veritatis omnibus ad contemplandum incommutabiliter et communiter praesto est. — 7) De lib. arb. l. 2, c. 14. — 8) De vera relig. c. 34.

und ordnungsgemäß sei oder nicht[1]); dadurch, daß in dieser Idee uns die höchste Güte und Vollkommenheit stets gegenwärtig ist, sind wir in Stand gesetzt, das Vollkommnere und Bessere von dem minder Guten und Vollkommenen zu unterscheiden, und das Erstere dem Letztern vorzuziehen[2]). — Und wie diese Idee die höchste Norm für alle unsere Urtheile ist, so sind durch sie auch alle anderweitigen Ideen bedingt. Durch sie allein ist es uns möglich, vollkommen zu bestimmen, nicht wie der Geist jedes einzelnen Menschen ist, sondern wie er nach seiner ewigen Idee im göttlichen Worte sein soll[3]); — in Gott, wie er uns in jener Idee offenbar ist, erblicken wir jene unveränderliche Form der Gerechtigkeit, nach welcher der Mensch unserm Urtheil zufolge leben muß. Von dieser Idee hängt folglich unser höheres Erkennen nach seinem ganzen Umfange und nach seinem tiefsten Wesen ab, und nur durch sie ist der Geist befähigt, den Uebergang zu machen von dem niedern zum höhern Erkennen. Das Wort Gottes ist daher der innere Lehrmeister der Seele[4]), ihn ziehen wir zu Rathe, wenn wir über die Wahrheit einer Erkenntniß, die wir einem menschlichen Lehrer verdanken, uns vergewissern wollen, und er offenbart uns dieselbe innerlich in jenem Grade der Klarheit und Evidenz, deren wir je nach unserm sittlichen Zustande würdig sind[5]). Der äußere, menschliche Lehrer ist es nicht, welcher uns die Wahrheit lehrt, er kann uns durch seine äußere Lehre nur die Veranlassung werden, daß wir uns innerlich unserm innern Lehrer zuwenden, um von ihm die Einsicht in die Wahrheit unserer Erkenntniß zu erhalten[6]). —

---

[1]) Conf. l. 11, c. 5. Intus consulit (homo) praesidentem sibi veritatem, an quid recte factum sit. — De Trin. l. 9, c. 7. — [2]) De trin. l. 8, c. 3. Neque enim in omnibus bonis, quae cernuntur, sive cogitantur, diceremus aliud alio melius, cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus. — Vgl. De lib. arb. l. 2, c. 12. — [3]) De trin. l. 9, c. 6. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam, sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis sempiternis rationibus esse debeat. — [4]) Vgl. Conf. l. 11, c. 8. 9. — [5]) De magistr. c. 11. De universis autem, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. Illum autem, qui consulit, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, i. e. incommutabilis dei atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest. c. 14. Disciputi, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. — [6]) Ib. c. 12. Cum vero de his agitur,

§. 126.

Hienach ist Gott in seiner persönlichen Weisheit jenes innere geistige Licht, welches unsern Geist ebenso unmittelbar erleuchtet, wie die Sonne mit ihrem sinnlichen Lichte unser Auge erhellt[1]); wie das Auge unsers Leibes dem Lichte der Sonne eröffnet ist, so besitzt auch unser Geist ein inneres Auge, welches ebenso dem Lichte der Wahrheit sich aufschließt[2]); und wie unser leibliches Auge die Gegenstände der Sinnenwelt ohne das Licht der Sonne nicht wahrzunehmen vermöchte: so erkennt auch unser Geist die übersinnliche Wahrheit nur in dem Lichte der ewigen Wahrheit, das ihm innerlich leuchtet[3]). In diesem Lichte und durch dasselbe erkennen wir die Dinge nach ihrer Wirklichkeit, nach ihrem Sein, und nach dem Werthe, den sie an und für sich und für uns haben[4]); in und nach ihm urtheilen wir über Alles[5]); was wir von uns selbst wissen, das wissen wir nur durch es[6]); alles Uebersinnliche und Ideale, das unserm Erkennen sich darbietet, vermag nur durch jenes Licht diesem offenbar zu werden[7]); dadurch, daß das ewige

---

quae mente perspicimus, i. e. intellectu et ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illo secreto ac simplici oculo videt, novit, quod dico, sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, deo intus pandente manifestius. — De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 25. — [1]) De Gen. ad litt. l. 5, c. 13. — [2]) Conf. l. 7, c. 10. — Soliloqu. l. 1, c. 6. — [3]) Soliloqu. l. 1, c. 8. Nam et terra visibilis et lux, sed terra, nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa, quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est, ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. c. 13. Lux est quaedam ineffabilis et incomparabilis mentium. Lux ista vulgaris nos doceat, quantum potest, quomodo se illud habeat. — De lib. arb. l. 2, c. 8. 9. — De trin. l. 12, c. 15. Credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine disponente conditore subjuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadjacent. — [4]) Conf. l. 10, c. 40. Nec ego ipse cum haec agerem, i. e. vis mea, qua id agebam, nec ipsa eras tu, quia lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam, an essent, quid essent, quanti pendenda essent. — [5]) De Gen. ad litt. l. 8, c. 25. Hac luce (incommutabili) veritatis judicat mens de omnibus. — [6]) Conf. l. 10, c. 5. Quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio. — Vgl. De lib. arb. l. 3, c. 25. — [7]) Soliloqu. l. 1, c. 1. Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter

Wort wie eine Sonne in uns leuchtet [1]), erkennen wir in seinem Lichte nicht blos die Wahrheit jedwelcher Erkenntniß, sondern auch, daß wir dieses erkennen [2]); — „wenn wir beide einsehen, daß das wahr sei, was wir, ich oder du, sagen, — wo werden wir dieses wohl sehen? Ich nicht in dir, und du nicht in mir, sondern beide in der unveränderlichen Wahrheit, mit der unser beider Geist in geheimnißvoller Weise unmittelbar verbunden ist" [3]). —

So ist denn in der primitiven Idee von Gott auch der höhere Möglichkeitsgrund der idealen Erkenntniß des Menschen festgestellt, und was bei den vorausgehenden Vätern bereits angedeutet ist, das ist hier in der Lehre des hl. Augustin vollständig zur Ausführung gekommen. Es kann uns nicht wundern, wenn diese Lehre von der primitiven Gottesidee und ihrem Einfluß auf die menschliche Erkenntniß ein Lieblingsthema des heil. Augustin bildet, wenn er nicht oft genug darauf zurückkommen kann, und die mannigfaltigsten Bilder gebraucht, um dasjenige klar zu machen, was er damit aussprechen will. Denn es ist in der That diese Lehre in jeder Beziehung von der höchsten Wichtigkeit, und der ganze ideale Charakter der Augustinischen Speculation ist durch die Grundsätze, die ihm in diesem Betreffe maßgebend waren, bedingt und getragen.

§. 127.

Die Erfahrung einerseits und die primitive Gottesidee anderseits sind also in der Augustinischen Lehre die Grundlagen und die Voraussetzungen der Erhebung des Geistes zur höhern idealen Erkenntniß, und es fragt sich nun, wie und auf welche Weise nach der Ansicht des hl. Augustin der durch jene Momente ermöglichte Proceß der höhern Erkenntniß selbst sich in der Wirklichkeit gestalte. In dieser Beziehung nun geht Augustinus von dem Grundsatze aus, daß derjenige, welcher die Wahrheit erkennen wolle, von der Außenwelt sich abwenden und in sich selbst einkehren müsse, indem er nur unter dieser Bedingung zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit emporzusteigen vermöge. Von ihrem Ergossensein in die Sinne soll die Seele sich in sich selbst sammeln, und dann von sich aus zu Gott sich erheben [4]). Nur

---

lucent omnia. — De Gen. ad litt. l. 12, c. 31. — [1]) De Gen. contra Man. l. 1, c. 25. — [2]) De ver. relig. c. 49. Per hanc (lucem mentis) intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo. — [3]) Si ambo videmus, verum esse, quod dicis, et ambo videmus, verum esse, quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Conf. l. 12, c. 25. — [4]) De ver. relig. c. 39. Noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis

in dem Grade, in welchem sie diese Bedingung erfüllt, wird sie auch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen; vorausgesetzt aber, daß dieses geschieht, erblickt der Geist in dem Heiligthum seines Innern die Wahrheit unmittelbar in dem Lichte seiner Vernunft, in Gott. Wenn Plato alles höhere Erkennen auf ein bloßes Wiedererinnern an dasjenige reducirte, was die Seele ehedem in einem außerkörperlichen Dasein geschaut hatte, so stellt Augustinus diese Präexistenzlehre entschieden in Abrede, und erklärt die Thatsache, daß auch der Ungebildete auf eine gut gestellte Frage eine richtige Antwort zu geben vermöge, daraus, daß unser Geist von Natur aus mit dem göttlichen Worte unmittelbar verbunden sei, und daher, wenn er seinen innern Blick ihm zuwendet, in ihm stets die Wahrheit schauen könne[1]). In dem göttlichen Worte sind die höchsten Gründe und Gesetze alles Seins und Lebens, folglich alle idealen Wahrheiten enthalten, und indem daher das göttliche Wort unmittelbar unserer Seele gegenwärtig ist, ist diese ebenso unmittelbar auch mit den in ihm gelegenen höchsten Gründen und Gesetzen alles Seins verbunden[2]), und braucht somit nur dem in ihr leuchtenden innern Lichte sich zuzuwenden, um in ihm unmittelbar die Wahrheit, die sie sucht, zu erblicken, und dadurch sich in den Stand zu setzen, dasjenige, was den Ideen im Gebiete der Empirie entspricht, nach jenen zu beurtheilen[3]). — Jene

accenditur. — De quant. anim. c. 28. — [1]) Retract. l. 1, c. 4. Credibilius est enim, propterea respondere vera de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis internae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni et talibus visum est. — De quaest. anim. c. 20. Mihi omnes artes secum attulisse videtur anima, nec aliud quidquam esse id, quod dicitur discere, quam reminisci et recordari. — In den Retract. l. 1, c. 8. sagt er zu dieser Stelle: Non sic hoc accipiendum est, quasi ex hoc approbetur anima vel hic in alio corpore vel alibi in corpore sive extra corpus aliquando vixisse, et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse. Fieri enim potest, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, sed etiam immutabilibus rebus. Eo ordine facta est, ut cum se ad eas res moveat, quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. — [2]) De immort. anim. c. 10. Haec autem, quae intelliguntur eodem modo se habentia, cum ea intuetur animus, satis ostendit, se illis esse conjunctum, miro quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter. c. 15. — [3]) De lib. arb. l. 3, c. 5. Humana quippe anima naturaliter divinis, ex quibus pendet, connexa rationibus, cum dicit: melius hoc fieret, quam illud, si verum dicit, et videt, quod dicit, in illis, quibus connexa est, rationibus videt. — l. 2, c. 10. 11. 12. Soliloqu. l. 2, c. 19. 20. — Vgl. De mag. c. 12. —

Region des Geistes aber, in welcher die primitive Gottesidee, welche alle höhere ideale Wahrheit in sich schließt, sich befindet, ist zunächst das Gedächtniß [1]), und insofern kann man in der That sagen, daß alles Erforschen der höhern Wahrheit nichts anderes sei als ein Hervorlocken derselben aus dem Schooße des Gedächtnisses [2]), wobei freilich, wie schon erwähnt, an die Voraussetzung einer Präexistenz der Seele nicht zu denken ist. — Das also ist die Art und Weise, wie der Proceß des höhern Erkennens im Menschen sich gestaltet, und hierin ist zugleich auch das Wesen des Erkennens festgestellt. In dem Lichte seiner Vernunft, d. i. in Gott, muß der Mensch sich selbst und die Außenwelt erkennen, wenn er sie recht erkennen will; denn nur in jenem erblickt er die ewigen Gründe und Gesetze ihres Seins, nur in jenem erblickt er dieses Sein selbst in der Idee, nach welcher es geschaffen ist. Ebenso kann der Mensch auch Gott nur dadurch wahrhaft erkennen, daß er seinen innern Blick von demjenigen, was er im Lichte des göttlichen Wortes schaut, diesem Lichte selbst zuwendet, um im Anblicke desselben sich zu sonnen, und in demselben seine Ruhe und Seligkeit zu finden [3]). Und gerade auf dieser Linie erreicht sein ganzes Erkennen seinen Höhepunkt, sowie anderseits diese Erkenntniß Gottes sich um so vollkommener gestalten wird, je reiner und gläubiger, je zurückgezogener von der sinnlichen Welt, und je begeisterter für das Ideale die Seele ist. Die Erkenntniß Gottes ist das höchste Ziel alles Strebens des Menschen nach Erkenntniß, und was in diesem Leben noch unvollkommen ist, und immer unvollkommen bleiben

---

[1]) Conf. l. 10, c. 23. Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te qui veritas es, deus illuminatio mea, salus faciei meae, deus meus. Hanc vitam beatam omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem. Amant enim et ipsam, quia falli nolunt. Et cum amant beatam vitam, quod non est aliud, quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem, nec amarent, nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum c. 24. — De Trin. l. 14, c. 15. — [2]) Conf. l. 10, c. 10. 11. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: Ita est, et verum est, nisi quia jam erant in memoria, sed tam remota et retrusa, quasi in caveis abditioribus, ut nisi aliquo admovente eruerentur, ea fortasse cogitare non possem. Quocirca nil aliud esse invenimus discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus sicuti sunt per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tanquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentione facile occurrant. — [3]) De trin. l. 15, c. 27. Nempe ergo multa vera vidisti, eaque discrevisti ab hac luce, qua tibi ea lucente vidisti; attolle oculos in ipsam lucem, et eos in ipsam fige, si potes.

wird, das wird in einem jenseitigen Leben zur höchsten Vollendung gelangen. —

§. 128.

Es läßt sich nicht läugnen: diese Art und Weise der Auffassung des höhern Erkenntnißprocesses im Menschen lehnt sich mehr, als vielleicht wünschenswerth ist, an den Platonismus an. Es scheint nämlich in der That, als habe Augustinus ebenso wie Plato das Empirische in der Erkenntniß nur als die veranlassende Ursache der Erhebung des Geistes zu der idealen Erkenntniß betrachtet, und der erstern keinen direkten Einfluß auf die letztere zugestanden. Wenn dem also ist, so hat der Einfluß, welchen die platonischen Ideen auf die philosophische Ueberzeugung des hl. Augustin nach dessen eigenem Geständniß[1]) ausgeübt haben, ihn hier zu einem Lehrsatze fortgetrieben, der mehr als billig von den übrigen Principien seiner speculativen Lehre abweicht. Glücklicherweise ist es bei Augustinus in Bezug auf den erwähnten Lehrsatz bei der Theorie geblieben. Eine durchgreifende praktische Anwendung hat er nicht gefunden. Wäre dieses der Fall gewesen, dann hätte das speculative System des hl. Augustin nothwendig eine idealistische Färbung annehmen müssen, während doch hievon in seiner ganzen Lehre keine Spur sich findet. Wenn mithin auch die Lehre von dem wesentlichen Verhältnisse der empirischen Erkenntniß einerseits und der primitiven Gottesidee anderseits zur Gestaltung der idealen Erkenntniß bei Augustinus in der Theorie noch nicht jene genaue und sorgfältige Bestimmung erhalten hat, deren sie bedarf, um jeder Gefahr eines möglichen Mißverständnisses oder eines möglichen Mißbrauches enthoben zu sein: so hat doch dieser Mangel keinen entscheidenden und bestimmenden Einfluß auf die weitere speculative Lehre des hl. Augustin ausgeübt, und während daher das Princip selbst in derselben seine ganze Fruchtbarkeit entfaltete, ist der der wissenschaftlichen Bestimmung dieses Princips inhärirende Mangel in der Anwendung des Princips selbst unschädlich und ohne Folgen geblieben. Auch die größten Denker vermögen sich manchmal dem Einflusse der Vergangenheit sowohl, als auch ihrer eigenen Zeitrichtung nicht gänzlich zu entziehen, und so hat auch der hl. Augustin in seiner speculativen Anschauung den platonischen Principien in einigen Punkten, insbesonders in der eben dargestellten Lehre mehr als billig sich zugeneigt, während er doch in anderweitigen Beziehungen

---

[1]) Contra Acad. l. 3, c. 20. Mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere. Non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim, quod sacris litteris non repugnat, reperturum esse confido.

dieselben gänzlich zu überwinden vermochte. — So trägt die Erkenntnißlehre des hl. Augustin in der Theorie der höhern Erkenntniß auch ein gewisses mystisches Gepräge an sich, indem er, wie gezeigt worden ist, die höhere Erkenntniß als ein Erschauen Gottes und der Wahrheit in ihm im Innern des menschlichen Geistes charakterisirt, in analoger Weise, wie wir dieses früher bei Plato und bei den Neuplatonikern gefunden haben. Allein auch in dieser Beziehung gilt dasjenige, was soeben von der Lehre des hl. Augustin über die Erkenntniß selbst gesagt worden ist. Der wissenschaftliche Charakter seiner speculativen Lehre wird durch dieses mystische Element durchaus nicht beeinträchtigt, indem die erstere in ihrem ganzen Verlaufe doch immer durch das discursive Denken getragen wird; und wo das mystische Element als solches wirklich hervortritt, unterscheidet es sich in seiner Wirklichkeit nicht blos wesentlich von dem wilden und unnatürlichen Mysticismus der Neuplatoniker, sondern es dient auch dazu, um der Lehre Augustins in der Wärme und Glut des Gefühles, welches in ihr sich kund gibt, jenen eigenthümlichen Reiz zu verleihen, der nicht blos den Verstand anregt, sondern auch das Herz befriedigt, und es zur begeisterten Liebe für die Wahrheit hinzieht. Und gerade diese eigenthümliche Mischung des mystischen und rein speculativen Momentes in der Augustinischen Lehre ist es, durch welche die hohe Allseitigkeit, in welcher sie uns gegenübertritt, bedingt ist, so daß wir auch in dieser Beziehung vollkommen berechtigt sind, den hl. Augustin an die Spitze der patristischen Epoche zu stellen, als dasjenige Genie, in welchem sich die gesammte höhere Wissenschaft seiner Zeit concentrirt hat. —

Das wenige Mangelhafte, das wir erwähnt haben, abgerechnet, steht also die Augustinische Lehre nach ihren höchsten speculativen Obersätzen wirklich in jeder Beziehung zwischen dem idealistischen und empiristischen Extreme in jener wahren Mitte, auf welcher allein der Aufbau eines solchen speculativen Systems gelingen kann, in welchem das ideale und reale Moment zugleich ihre Berechtigung finden, und das eine wie das andere in seiner vollen Bedeutung hervorteten kann. Dieß wird sich sogleich zeigen in der theologischen Lehre des hl. Augustin, welche sich hier unmittelbar anzuschließen hat. —

§. 129.

Gott ist nach Augustinus dasjenige Wesen, über welchem kein höheres, besseres und vollkommneres mehr gedacht werden kann [1]), die Wahrheit, Güte und Vollkommenheit selbst. Sein Dasein kann zwar erwiesen werden aus dem Dasein und aus der constanten Ordnung der Dinge der Welt; aber noch klarer spricht Gott selbst sein eigenes Dasein in unserm Innern aus. Es muß eine über unserm Geiste stehende absolute und unveränderliche

[1]) Conf. l. 7, c. 4. — De doctr. christ. l. 1, c. 7.

Wahrheit geben, weil alles Wahre nur durch Theilnahme an der Wahrheit selbst wahr ist, und weil wir ohne die höchste Wahrheit, sofern sie unserm Geiste unmittelbar gegenwärtig ist, keine andere Wahrheit zu erkennen vermöchten. Würde über dieser unveränderlichen Wahrheit noch ein Höheres gedacht werden können, so wäre dieses Gott; aber das ist nicht möglich; — die Wahrheit ist Gott; — und folglich legt unser eigenes Inneres, unser eigenes Erkennen das unwidersprechlichste Zeugniß ab von dem Dasein dessen, dem wir unser Sein und Dasein zu danken haben[1]). Es ist ferner unläugbar, daß wir alle nach dem Guten streben; denn wir wollen alle glücklich sein, und es ist uns unmöglich, unglücklich sein zu wollen[2]). Es muß folglich auch Güter geben, welche uns glücklich machen. Allein alle veränderlichen Güter sind dieses nur dadurch, daß sie an einem höchsten, vollkommensten und unveränderlichen Gute Theil haben; wäre also dieses letztere nicht, so könnte es auch keine veränderlichen Güter geben[3]). Es muß daher nothwendig ein höchstes und vollkommenstes Gut da sein, über dem kein höheres mehr gedacht werden kann; und dieses kann eben nur Gott sein[4]). Und so ist denn auch aus diesem Grunde das Dasein Gottes über allem Zweifel erhaben.

Dieser Gott nun ist als solcher unbegreiflich und unaussprechbar[5]); es gibt keinen Ausdruck, keine Benennung, welche seiner würdig wäre und sein Wesen vollständig bezeichnen könnte[6]); und gerade darin, daß dieses erkannt wird, besteht die höchste Erkenntniß Gottes[7]). Das höchste, was wir von ihm sagen können, ist dieses, daß er das höchste Sein, die Fülle des Seins ist[8]). Wollen wir aber doch von ihm sprechen, so müssen wir ihm in jeder Beziehung das höchste beilegen, was sich denken läßt[9]), und außerdem auch alle Eigenschaften, die wir in ihm erkennen, als sein Wesen selbst denken[10]). — So ist denn Gott vor Allem die schlechthinige Einfachheit, und zwar zunächst insofern, als er alle Zusammensetzung aus physischen Theilen nothwendig

---

1) De lib. arb. l. 2, c. 3—15. — 2) Conf. l. 3, c. 2. — De lib. arb. l. 1, c. 14. — De mor. eccl. l. 1, c. 3. — De trin. l. 13, c. 20. — 3) De trin. l. 8, c. 3. Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum, (quia omnia mutabilia bona) nonnisi participatione boni bona sunt. — Op. imp. c. Jul. l. 5, c. 60. — 4) De trin. l. 8, c. 3. Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.... (Deus est) bonum bonum, simplex bonum. — 5) De doctr. christ. l. 1, c. 6. — Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 20. — 6) De Gen. c. Man. l. 1, c. 8. — Contr. Adimant. Manich. c. 7. — 7) De ord. l. 2, c. 16. Deus melius scitur nesciendo. — 8) Vergl. De Trin. l. 1, c. 1. — De civ. Dei. l. 12, c. 2. — 9) De trin. l. 5, c. 1. — 10) De trin. l. 15, c. 5.

und wesentlich ausschließt[1]). Er ist frei von jedem materiellen Bestandtheil seines Wesens; er ist reine, ewige Form[2]). — Aber Gott ist ebenso auch schlechterdings einfach insofern, als alle Eigenschaften, die ihm vermöge seines Wesens beigelegt werden müssen, in ihm reell identisch sind[3]), und er diese Eigenschaften nicht besitzt, sondern selbst ist[4]). In Gott ist nicht ein anderes sein Sein, und ein anderes sein Leben; beide sind nur er selbst[5]); in ihm ist nicht ein anderes seine Weisheit, und ein anderes seine Güte, oder irgend welche andere Eigenschaft seines Wesens; alle diese Momente sind in ihm schlechterdings identisch[6]); — Gott ist nicht dadurch gut oder gerecht, daß er an der Güte oder Gerechtigkeit participirt, wie solches bei uns der Fall ist: sondern er ist selbst seine Güte und Gerechtigkeit. — Als unendlich vollkommenes Wesen ist Gott schlechterdings unveränderlich und unvergänglich[7]); auch nicht ein Schatten von Wandelbarkeit kann in seinem Wesen sich finden: und diese Eigenschaft ist es vorzugsweise, welche in der Unterscheidung des Geschaffenen vom Schöpfer betont werden muß. — Gott ist ewig, und als die Ewigkeit selbst ist er reine Gegenwart ohne irgend welche Vergangenheit oder Zukunft in was immer für einer Beziehung[8]); er ist unermeßlich und allgegenwärtig, ohne doch räumlich ausgedehnt zu sein[9]); er steht also über Zeit und Raum[10]), und ist doch wiederum, wie in jeder Zeit, so auch in jedem Raume, und zwar ebenso ganz im ganzen, wie ganz in jedem Theile desselben[11]). Gott ist Geist[12]), und das Erkennen und Wollen, welches ihm als solchem wesentlich ist, ist ebenso wie jede andere seiner Eigenschaften, mit seinem Wesen identisch[13]). Aber eben deshalb muß es sich auch zunächst und zuvörderst auf ihn selbst beziehen, und nur unter der Voraussetzung, daß er sich selbst erkennt und will, kann er in weiterer Folge auch Anderes erkennen und wollen. —

---

1) Ib. l. 15, c. 4. 5. — 2) De lib. arb. l. 2, c. 16. Forma aeterna et immutabilis. — De ver. relig. c. 11. — 3) De trin. l. 6, c. 7. Eadem magnitudo ejus est, quae sapientia, et eadem bonitas, quae sapientia et magnitudo. Et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum aut sapientem, aut verum aut bonum esse aut omnino ipsum esse. — 4) Ib. l. 1, c. 12. — 5) Conf. l. 1, c. 6. Tu facis nos Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summe esse et summe vivere idipsum es. l. 7, c. 4. — 6) De trin. l. 6, c. 4. Deo autem hoc est esse, quod fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. — 7) Conf. l. 7, c. 4. l. 13, c. 16. — De mor. Man. l. 2, c. 11. — De trin. l. 4, c. 1. l. 15, c. 5. — De fide contr. Man. c. 46. — 8) Conf. l. 11, c. 11. — 9) Contr. epist. fund. c. 19. — 10) De Gen. ad litt. l. 8, c. 19. — 11) De civ. Dei l. 7, c. 30. — 12) De trin. l. 15, c. 4. — 13) Ib. l. 15, c. 14. —

Da Gott das absolute Wesen ist, so muß auch das Leben, welches er lebt, ein absolutes sein, d. h. es kann nicht bedingt sein durch irgend welche nothwendige Beziehung zu einem Außergöttlichen: sondern muß vielmehr als in sich selbst vollendet und durch sich allein bedingt sich darstellen. Mit Einem Worte, das Leben, welches Gott lebt, und welches ihm wesentlich ist, kann nicht ein emanentes, sondern muß vielmehr ein immanentes sein. Dieses nun ist das trinitarische Leben Gottes, über welches uns die göttliche Offenbarung Aufschluß gegeben hat. Gott ist dem Wesen nach Einer; aber in der Einheit der göttlichen Wesenheit, einer Einheit, welche nicht als eine blos generische, sondern vielmehr als eine numerische zu denken ist[1]), sind drei Personen, der Vater, der Sohn und der heilige Geist[2]). Der Vater, allein ungezeugt, erzeugt aus sich ewig den Sohn; aus beiden geht dann der hl. Geist hervor[3]), und zwar aus beiden als aus Einem Princip[4]). Der Sohn ist das persönliche Wort Gottes, sofern in ihm Gott der Vater sein ganzes Wesen denkt und ausspricht, und gerade in diesem Denken und Aussprechen seiner selbst von Seite des Vaters sich die Zeugung des Sohnes vollzieht[5]). Vater und Sohn sind einander vollkommen gleich in Allem; die Erkenntniß des Einen ist nicht größer, als die des anderen; alle göttlichen Thätigkeiten eignen ihnen in ihrer absoluten Homousität in gleichem Grade, wenn auch vermöge des trinitarischen Verhältnisses nicht in ganz gleicher Weise[6]). Eben dieses gilt bezüglich des heiligen Geistes. Der heilige Geist ist die persönliche Liebe Gottes; denn indem der Vater in dem Sohne, und der Sohn in dem Vater sich liebt, geht aus beiden als aus Einem Princip die dritte Person der Trinität hervor, der heil. Geist, die persönliche Liebe[7]). Sein Hervorgehen aus beiden trennt ihn jedoch von jenen nicht ab: die Homousität bleibt auch hier unangetastet. Da hienach die drei Personen der

---

[1]) Ib. l. 7, c. 6. — [2]) Ib. l. 1, c. 4. — [3]) Ib. l. 15, c. 26. Pater enim solus de alio non est; ideo solus appellatur ingenitus, non quidem in scripturis, sed in consuetudine disputantium et de re tanta sermonem, qualem valuerint, proferentium. Filius autem de patre natus est: et Spiritus sanctus de patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit. — [4]) Ib. l. 5, c. 14. Sicut pater et filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad spiritum sanctum unum principium. — [5]) Ib. l. 7, c. 1. l. 15, c. 14. — [6]) Ib. l. 15, c. 14. Novit itaque omnia deus pater in seipso, novit in filio. Sed in seipso tanquam se ipsum, in filio tanquam verbum suum, quod est de his omnibus, quae sunt in seipso. Omnia similiter novit et filius, in se scilicet, tanquam ea, quae nata sunt de his, quae pater novit in se ipso. In patre autem tanquam ea, de quibus nata sunt, quae ipse filius novit in seipso. Sciunt ergo invicem pater et filius, sed ille gignendo, hic nascendo. l. 8, c. 1. — [7]) Ib. l. 15, c. 7. 17.

göttlichen Trinität Eins sind in ihrem Wesen, so kommen ihnen auch alle Eigenschaften, welche Gott vermöge seiner Wesenheit zugetheilt werden müssen, einzeln zu, ohne doch aufzuhören, dem göttlichen Wesen als solchem einheitlich anzugehören [1]). Nur jene Eigenschaften sind jeder Person eigenthümlich, wodurch sie sich von einander unterscheiden [2]). Und wie jeder einzelnen Person der göttlichen Trinität gewisse Eigenschaften mit Ausschluß der andern zukommen, so eignen ihnen auch bestimmte Thätigkeiten bezüglich der Welt, wobei jedoch wohl zu bemerken ist, daß in all diesen Thätigkeiten wegen der Einheit des göttlichen Wesens doch stets der Eine Gott sich thätig erweist, nur immer nach und in den verschiedenen Personen, in welchen er subsistirt [3]). — Das ist das Geheimniß des trinitarischeu Lebens Gottes, welches wir nur anbeten, nie aber vollständig ergründen können. —

§. 130.

Vollzieht sich in diesem trinitarischen Verhältniß das innere Leben Gottes, so ist Gott in diesem seinem innern Leben sich schlechterdings selbst genügend und unendlich selig, er ist sich selbst seine eigene Seligkeit [4]), und bedarf daher für sich weder zur Vervollständigung seines Lebens und Wesens, noch zur Erhöhung seiner Seligkeit anderer Dinge außer sich [5]). Er ist mithin in seiner Thätigkeit nach Außen absolut frei und unabhängig [6]), ohne daß jedoch hiedurch die Möglichkeit einer Aenderung eines einmal gefaßten Entschlusses von Seite Gottes inducirt würde; denn dieses wäre nicht möglich, ohne daß er aufhörte, unveränderlich und in Folge dessen Gott zu sein [7]). Wozu sich Gott entschlossen hat, dazu hat er sich ewig frei entschlossen, und wenn gleich dieser Entschluß nicht mehr zu ändern ist, so ist

---

1) Ib. l. 5. c. 8. Quidquid ergo ad seipsum dicitur Deus, et de singulis personis singulariter dicitur, i. e. de patre et filio et spiritu sancto, et simul de ipsa trinitate, non pluraliter, sed singulariter dicitur. l. 6, c. 2. — 2) Ib. l. 5, c. 11. Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur, nullo modo ad seipsa, sed ad invicem, aut ad creaturam dicuntur, et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est. Sicut enim trinitas unus Deus dicitur magnus, bonus, aeternus, omnipotens, ideoque ipse sic sua dici potest deitas, ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua aeternitas, ipse sua omnipotentia: non sic potest dici trinitas pater, nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum. l. 6, c. 2. l. 7, c. 2. — De civ. Dei l. 11, c. 10. — 3) De trin. l. 1, c. 4 seqq. l. 4, c. 21. — 4) Conf. l. 13, c. 3. (Tibi Deo) non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo tu es. — 5) Ib. l. 13, c. 4. — 6) Contr. Faust. Man. l. 29, c. 4. De fide contr. Man. c. 28. — 7) De ord. l. 2, c. 17. — De civ. Dei. l. 12. c. 17.

und bleibt er doch ewig ein freier Entschluß. — Mit dieser Freiheit verbindet sich dann aber auch die Allmacht, die von der göttlichen Thätigkeit jede physische Unmöglichkeit und jede Mühe des Handelns ausschließt. Was Gott will, das kann er auch; sein Wille und seine Macht decken sich[1]). Allein auch nur dasjenige vermag Gott zu thun, was er überhaupt wollen kann; und daher kann dasjenige, was seinen Eigenschaften widerstreitet, ebenso wenig Gegenstand seiner Allmacht, wie seines Willens sein[2]). Diese Unmöglichkeit, dasjenige zu thun, was mit seinem Wesen oder mit seinen Eigenschaften im Widerspruche steht, thut jedoch der Allmacht Gottes keinen Eintrag, vielmehr würde das Gegentheil hievon derselben zuwider sein, weil es ein Zeichen der Schwäche wäre[3]). Von der göttlichen Allmacht in Verbindung mit dem göttlichen Willen hängt das Sein und Nichtsein der Dinge ab, und hienach ist sowohl das Dasein als auch das Nichtdasein der Dinge beider Werk[4]). —

Aber Gott wäre nicht allmächtig, wenn er nicht auch allwissend wäre, — und er ist es. — Mit Einem untheilbaren und unveränderlichen Blicke erkennt er Alles zugleich, und so vollkommen, wie es nur immer möglich ist[5]). Seine Erkenntniß ist nicht, wie die unsrige, durch das vorläufige Dasein der Erkenntnißobjekte bedingt, sondern sie geht dem Sein und Dasein der Dinge voraus, und bedingt und bestimmt dasselbe[6]). Wir erkennen die Dinge, weil sie sind, dagegen sind die Dinge deshalb, weil, und nur unter der Bedingung, daß Gott sie erkennt[7]). Wir erkennen die Dinge, wie sie sind, dagegen sind die Dinge so, wie Gott sie erkennt. Gott erkennt folglich die Dinge, bevor sie da sind, und nachdem sie da sind, erkennt er sie in letzterer Beziehung nicht anders, als in ersterer[8]). — Gott ist ferner die Weisheit selbst, und wie alle Dinge uns zur Erkenntniß Gottes führen, so führen sie uns auch zur Erkenntniß seiner Weisheit, weil in allen Maaß, Bestimmtheit und Ordnung ist, die nur von einem höchstweisen Wesen sich

---

[1]) Enchir. ad Laur. c. 96. — De civ. Dei. l. 21, c. 7. — Conf. l. 7, c. 4. Nec cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est major potentiâ tuâ. Esset autem major, si te ipso tu ipse major esses. Voluntas enim et potentia dei Deus ipse est. — [2]) Contr. Faust. Man. l. 26, c. 5. — [3]) De civ. Dei. l. 5, c. 10. — [4]) Ib. l. 12. c. 17. Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. — [5]) De trin. l. 15, c. 7. — De civ. Dei. l. 11, c. 21. — [6]) Conf. l. 7, c. 4, Et quid improvisum tibi, qui nosti omnia, et nulla natura est, nisi quia nosti eam! — [7]) Ib. l. 13, c. 38. Nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt, tu autem quia vides, ea sunt. — De trin. l. 6, c. 10. De civ Dei l. 11, c. 10. — De Gen. ad litt. l. 5, c. 18. — [8]) De trin. l. 15, c. 13. Non aliter ea scivit creata, quam creanda.

herleiten können. Ebenso ist Gott die unendliche Güte und Heiligkeit, und wie er hienach nur das Beste seiner Geschöpfe will, so ist er auch nicht blos selbst des Bösen unfähig [1]), sondern er ist auch nicht der Urheber des Bösen in der geschöpflichen Welt [2]), vielmehr ist das Böse, so weit es in der geschöpflichen Welt sich vorfindet, seinem Willen schlechterdings zuwider. — Und wenn an die Güte Gottes sich unmittelbar die Barmherzigkeit anschließt, so entspringt aus seiner Heiligkeit jene absolute Gerechtigkeit, vermöge deren er jeden nach seinem Verdienste belohnen und bestrafen muß [3]).

Dieser Gott nun, diese Fülle des Seins und Lebens, steht absolut über der Welt; wie diese selbst, so ist auch kein Geschöpf derselben mit ihm irgendwie consubstantiell [4]). Es gibt aber auch keine ihm entgegengesetzte Natur [5]), keine Materie, welche mit Gott gleich ewig wäre, und aus welcher er etwa die Welt gebildet hätte; denn Gott der Allmächtige bedarf keiner Materie zur Unterstützung seiner Allmacht; diese allein ist hinreichend, den Dingen das Dasein zu geben [6]). Und so hat er, der einzige Gott, außer dem es keinen anderen gibt, in freiem Entschlusse durch den Wink seiner Allmacht die Welt, und Alles, was in ihr ist, in's Dasein gerufen, nach Materie und Form zugleich, d. h. er hat sie aus Nichts erschaffen [7]). Das Motiv zu dieser Schöpfung war seine unendliche Güte [8]). Diese hat ihn jedoch nicht in der Weise zum Schaffen bestimmt, daß sie seinem Willen selbst unüberwindlich gewesen wäre, und darum kann der letzte und höchste Grund der Schöpfung wie der Thätigkeit Gottes überhaupt nur in seiner absoluten Freiheit selbst liegen [9]). Gott schafft und handelt überhaupt, — weil er will; sein Wille ist sich selbst Grund seines Wollens und Thuns; für ihn selbst noch einen höhern Grund suchen, heißt über Gott eine höhere Macht setzen, von der er abhängig wäre, und so das Wesen Gottes selbst aufheben [10]). — Das Vorbild, nach welchem Gott die Dinge geschaffen, sind die Ideen, die das göttliche Wort in sich schließt. Denn in diesem göttlichen Worte spricht Gott nicht blos sich selbst nach seinem ganzen Wesen aus, sondern auch alle Dinge, die irgendwie möglich sind [11]): und deshalb sind in

---

1) De civ. Dei. l. 22, c. 30. — Cont. Faust. Man. l. 22, c. 22. — 2) De util. credend. c. 18. — 3) Quaest. 83, qu. 82. — 4) De civ. Dei. l. 7, c. 30. — 5) De mor. Man. l. 2, c. 1. — De civ. Dei. l. 12, c. 2. — 6) De nat. bon. c. 27. — 7) Conf. l. 13, c. 33. — De lib. arb. l. 1, c. 2. — De ver. relig. c. 18. — De Gen. ad litt. lib. imperf. c. 1. — 8) Conf. l. 13, c. 1. 2. — De civ. Dei. l. 11, c. 24. — 9) De Gen. contr. Man. l. 1, c. 2. Qui ergo dicit: quare fecit Deus coelum et terram? — respondendum est ei: quia voluit. — 10) Ib. l. c. Si habet causam voluntas Dei, est aliquid, quod antecedat voluntatem dei, quod nefas est dicere. — Quaest. 83, q. 28. — 11) Conf. l. 11, c. 7. Verbum sempiterne dicitur, et eo sempiterne dicuntur omnia. — De Gen. ad litt. l. 2, c. 6.

ihm von selbst schon auch die Ideen aller Dinge enthalten, und in diesen die höchsten unveränderlichen Gründe aller wandelbaren und vergänglichen Dinge[1]). Nach diesem Vorbilde schafft Gott die Dinge; — er bedarf ja keines äußern Vorbildes, nach dem er schaffe[2]); ihm genügt zur Erkenntniß aller Dinge, schon bevor sie sind, seine eigene Vollkommenheit[3]). — Die eigene Seligkeit Gottes hat durch die Schöpfung keinen Zuwachs erhalten[4]); was er geschaffen hat, kommt nur seinen Geschöpfen selbst zu Gute. —

§. 131.

Was nun das Geschaffene selbst betrifft, so kann dasselbe offenbar nicht gleich ewig mit Gott sein; denn eben weil es geschaffen ist, muß es einen Anfang haben, abgesehen davon, daß ein Veränderliches und Vergängliches, wie es die Welt ist, ohnedieß nicht ewig sein kann[5]). Ebenso konnten auch die Zeit und der Raum erst mit der Schöpfung der Dinge beginnen; vor dieser war weder Zeit noch Raum[6]). Denn wie der Raum nur durch die Ausdehnung der körperlichen Dinge hergestellt sein kann, so ist auch keine Zeit, wo keine Bewegung ist, sei nun diese Bewegung eine geistige oder körperliche; denn die Zeit ist eben Nichts anderes, als die Bewegung der Creatur von dem einen Zustand in den anderen[7]). Die Welt ist darum eigentlich nicht in der Zeit geschaffen worden, sondern es ist vielmehr die Zeit in und mit der Welt in's Dasein getreten[8]). Gott ist wie der Urheber der Welt, so auch der Urheber der Zeit[9]). Das Gleiche gilt analog vom Raume. —

Der Anfang aller Creatur nun ist in der heiligen Schrift in den Worten ausgesprochen: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Es kann wohl nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen werden, aber es ist doch sehr wahrscheinlich, daß unter „Himmel“ hier die geistige[10]), und unter „Erde“

---

1) Conf. l. 1, c. 6. Et apud te rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes. — De Trin. l. 4, c. 1. l. 6, c. 10. l. 12, c. 14. — De Gen. ad litt. l. 2, c. 6. l. 3, c. 12. — De civ. Dei l. 11, c. 10. — 2) Quaest. 83, qu. 46. Has autem rationes, ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se positum quidquam intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat. — 3) De Gen. ad litt. l. 5, c. 15. — De trin. l. 15, c. 13. — 4) De Gen. ad litt. l. 4, c. 15. — Contra adv. leg. et proph. l. 1, c. 4. — 5) Conf. l. 11, c. 7. — De civ. Dei. l. 11, c. 4 seqq. — 6) Conf. l. 11, c. 13. — De civ. Dei. l. 11, c. 5. 6. — 7) De Gen. ad litt. l. 5, c. 5. Tempus est creaturae motus ex alio in aliud. — 8) Ib. l. 4, c. 20. — 9) Conf. l. 11, c. 14. 13. — De Gen. ad litt. lib. imperf. c. 3. — 10) Conf. l. 12, c. 9.

die körperliche Creatur zu verstehen sei[1]). Was nun zuerst die geistige Creatur betrifft, so spricht hier Augustinus die auf den ersten Blick sonderbare, mit seinen anderweitigen Grundsätzen wenig harmonirende Ansicht aus, daß, sowie den körperlichen Dingen eine an sich formlose Materie unterliege, so auch für die geistige Creatur eine für sich selbst formlose geistige Materie angenommen werden könne, die dadurch erst ihre Form, und damit ihr volles Dasein erhalte, daß sie dem Lichte des göttlichen Wortes sich zuwende[2]), so daß das Wort der heiligen Schrift: „Es werde Licht" — nur die Formation der geistigen Materie von Seite Gottes ausdrücke[3]). Diese Ansicht kann offenbar nur unter der Bedingung einen vernünftigen Sinn einschließen, daß man hier unter Form nur die wirkliche Vernünftigkeit, also die wirkliche Erkenntniß der Wahrheit von Seite der geistigen Creatur versteht, die eben durch die Hinwendung derselben zum Lichte des göttlichen Wortes bedingt, und in welcher auch die Weisheit und Glückseligkeit derselben gelegen ist; — wobei dann unter Materie die geistige Substanz als solche, ohne Rücksicht auf jene wirkliche Vernünftigkeit zu verstehen wäre. In der That scheint Augustinus den erwähnten Lehrsatz in diesem Sinne genommen zu haben[4]), wenn freilich nicht in Abrede zu stellen ist, daß er an manchen Stellen die Analogie der geistigen mit der körperlichen Materie weiter getrieben hat, als es vielleicht mit dieser Auffassung verträglich sein möchte. Wie dem auch immer sei, Augustinus spricht sich über diese ganze Lehre von der geistigen Materie nur sehr unsicher und schwankend aus, und daß er das Paradoxe derselben selbst fühlte, beweist der Umstand, daß er dieselbe nur als eine Meinung gelten lassen wollte. Wir haben sie auch hier blos deshalb erwähnt, weil sie in der Lehre Augustins von der Seele wieder zur Sprache kömmt. —

Gehen wir aber zu dem andern Produkte der göttlichen Schöpfung über, nämlich zur körperlichen Natur, so bedeutet nach Augustinus das „inanis et vacua" der heiligen Schrift die Formlosigkeit der der körperlichen Natur zu Grunde liegenden Materie[5]), die als formlos ebenso ohne Zeit ist, wie die geistige Natur in ihrer unwandelbaren Verbindung mit Gott es ist[6]). Gott hat also zuerst die formlose Materie geschaffen, und zwar aus Nichts[7]), um dann aus ihr die Dinge zur Wirklichkeit der Form herauszugestalten[8]).

---

1) De civ. Dei l. 11, c. 33. — 2) De Gen. ad litt. l. 1, c. 5. l. 5, c. 5. — 3) Ib. l. 1, c. 17. — 4) Ib. l. 1, c. 5. Aversa a sapientia incommutabili, creatura spiritualis stulte ac misere vivit, quae informitas ejus est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen sapientiae verbum Dei, a quo enim existit, ut sit, utque vivat, ad illum convertitur, ut sapienter ac beate vivat. — 5) Conf. l. 12, c. 3. Erat quaedam informitas sine ulla specie c. 4. 8. — 6) Ib. l. 12, c. 9. — 7) De Gen. c. Man. l. 1, c. 6. — Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 8. — 8) Conf. l. 12, c. 8. c. 28.

Allein wie die geistige[1]), so ist auch die körperliche Materie keinen Augenblick wirklich formlos gewesen; denn ohne die Form wäre sie nichts Bestimmtes, und daher, nach dem Ausdrucke des heiligen Augustin, beinahe Nichts gewesen, womit er freilich nicht sagen will, daß die Materie, abgesehen von der Form, nichts Reales wäre; denn in diesem Falle könnte sie der Form auch nicht zur realen Unterlage dienen, was doch nach der Lehre Augustins wirklich der Fall ist[2]). Materie und Form sind daher der Zeit nach zugleich geschaffen worden[3]), insofern nämlich, als in der Materie schon vom ersten Augenblicke ihres Daseins an alle Formen keimhaft niedergelegt waren[4]), um sich nach und nach unter der Mitwirkung Gottes zur Wirklichkeit herauszugestalten[5]). Die Materie ist mithin nicht der Zeit nach früher, sondern nur dem Ursprung nach, sofern sie nämlich die nothwendige Unterlage der Form ist, und folglich dieser, was den Ursprung betrifft, nothwendig vorausgedacht und vorausgesetzt werden muß[6]). — Man sieht, es ist dem heiligen Augustin darum zu thun, als das Produkt der Schöpfung ein wirkliches Wesen zu gewinnen, und nicht eine bloße Abstraktion, die als solche auf keine Wirklichkeit und kein Dasein Anspruch machen kann, und darum läßt er Materie und Form zugleich geschaffen sein, weil nur die Einheit beider eine wahre Wirklichkeit gewährt[7]). —

---

[1]) De trin. l. 7, c. 27. — [2]) Conf. l. 12, c. 6. Si dici posset, nihil aliquid est, et non est, hoc eam dicerem, et tamen jam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas.... Illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat. Jam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim domine fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re pene nullam rem. c. 15. — [3]) Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 9. — [4]) De Gen. ad litt. l. 4, c. 33. — [5]) De trin. l. 3, c. 8. 9. — [6]) Conf. l. 12, c. 29. Cum vero dicit primo informem, deinde formatam, non est absurdum, si modo est idoneus discernere, quid praecedat aeternitate, quid tempore, quid electione, quid origine. Aeternitate, sicut deus omnia, tempore sicut flos fructum, electione, sicut fructus florem, origine, sicut sonus cantum.... Quis deinde sic acuto cernat animo, ut sine labore magno dignoscere valeat, quomodo sit prior sonus, quam cantus. Ideo quia cantus est formatus sonus, et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem, quod non est, non potest. Sic est prior materies, quam id, quod ex ea fit.... De Gen. ad litt. l. 1, c. 15. l. 5, c. 5. — [7]) Conf. l. 13, c. 33. Nam cum aliud sit coeli et terrae materies, aliud coeli et terrae species, materiam quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur. —

§. 132.

Ist nun dieses der Fall, so folgt daraus nothwendig, daß in gewisser Beziehung alle Dinge zugleich geschaffen worden sind. Und zwar gilt dieses insoferne, als in der erstgeschaffenen Materie, weil sie alle Formen keimhaft in sich schloß, alle Dinge ursächlich niedergelegt waren, und aus diesen ihren wesenhaften Ursachen sich nur zur vollen Wirklichkeit herauszugestalten brauchten [1]). Aber freilich mußten diese primären Ursachen der Dinge, wie sie in der Materie angelegt waren, in einer gewissen Stufenfolge sich an einander anreihen, weil ja die Dinge selbst vermöge ihres Wesens in einer bestimmten Ueber- und Unterordnung zu einander stehen, und diese daher bereits in ihren primären Ursachen präformirt sein mußte. — Dieses vorausgesetzt, kann es nach Augustinus keinem Zweifel unterliegen, daß die Tage, während welcher nach der mosaischen Schöpfungsgeschichte die Schöpfung der Welt vollbracht wurde, keine wirklichen Zeiträume waren [2]), sondern daß durch sie nur die Ordnung ausgedrückt werden sollte, in welcher die Dinge in Bezug auf ihre eigenthümlichen Wesensabstufungen einander folgen, sofern diese Ordnung bereits in ihren Primordialursachen in der Schöpfung präformirt wurde [3]). Die sechs Schöpfungstage waren somit eigentlich nur Ein Tag, oder vielmehr nur Ein Augenblick, der aber sechsmal genannt wird [4]), und zwar deshalb, weil die heilige Schrift jedesmal wieder eine andere Ordnung von Dingen aufführt, die ihrem Wesen nach der zunächst vorausgehenden Ordnung erst nachfolgt, weil sie erst durch diese ermöglicht ist. Es wird mithin durch jene Sechszahl der Tage nur dieses ausgesprochen, daß das All der Dinge durch sechs über einander sich aufstufende Ordnungen von Geschöpfen constituirt werde, und weil die Sechszahl zugleich die vollkommenste Zahl ist, so spricht sich hierin zugleich die Vollkommenheit der von Gott geschaffenen Welt aus [5]). Wenn aber auch dieses der Fall ist, so sind dennoch die Ausdrücke der heiligen Schrift, nach welchen sie in der Aufführung der Reihenfolge, in welcher die geschaffenen Dinge ihrer Natur nach sich folgen, immer Tag, Abend und Morgen unterscheidet, nicht ohne alle Bedeutung, obgleich dieser Tag, dieser Abend und dieser Morgen sich wohl nur in der Erkenntniß der geistigen Creatur vorfindet. Sofern nämlich das Erkennen der rein geistigen Creatur nicht, wie das unsrige, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen empor, sondern umgekehrt von diesem zu jenem herabsteigt [6]), erkennt sie die geschaffenen Dinge zuerst in dem göttlichen Worte, in welchem die Ideen derselben leben, und indem so das Licht des göttlichen Wortes ihr dieselben unmittelbar offenbart, wird es vermöge dieser

---

1) De Gen. ad litt. l. 4, c. 33. 34. l. 5, c, 4. — 2) Ibid. l. 4, c. 18. — 3) Ibid. l. 5, c. 5. c. 23. — 4) Ibid. l. 4, c. 33. — 5) Ibid. l. 4, c. 7. — De civ. Dei. l. 11, c. 30. — 6) De Gen. ad litt. l. 4, c. 32.

Erleuchtung Tag in ihrer Erkenntniß. Dann aber erkennt die geistige Creatur das Geschaffene auch in ihm selbst, d. i. in seiner eigenen Art und Wirklichkeit, und indem so ihr Erkennen von dem Lichte des göttlichen Wortes zu den geschöpflichen Dingen selbst herabsteigt, wird es Abend in demselben. Allein dabei bleibt die geistige Creatur nicht stehen, sondern sie bezieht das Erkannte wieder zurück auf das Lob und die Verherrlichung Gottes, und so wird es wieder Morgen in ihrer Erkenntniß [1]). Doch ist auch hier überall nicht an eine zeitliche Aufeinanderfolge zu denken. Die Thätigkeit, in welcher die geistige Creatur die Dinge in Gott und in ihnen selbst erkennt, und die letztere Erkenntniß wieder auf Gott zurückführt, ist eine durchaus gleichzeitige, und das Früher und Später kann sich hier nur auf das natürliche Verhältniß beziehen, in welchem die genannten Thätigkeiten zu einander stehen. Ebenso drückt folglich auch die Aufeinanderfolge der Tage und Abende hier nur die natürliche Ordnung aus, welche in der Erkenntniß der geistigen Creatur obwaltet, und welche eben identisch mit der natürlichen Ordnung der Dinge selbst ist [2]). — Hienach war also die ganze Schöpfung zuerst eine ideelle, in der Erkenntniß der geistigen Creatur nämlich, und dann erst eine reale; jedoch wurden beide der Zeit nach zugleich und zumal vollbracht. Und darum bezieht sich das „Fiat" der mosaischen Schöpfungsgeschichte auf das ideelle Sein der geschöpflichen Dinge im göttlichen Worte, das „Et factum est ita" auf die ideelle Schöpfung der Dinge in der Erkenntniß der rein geistigen Creatur, und das „Et fecit Deus" endlich auf die wirkliche Entstehung der irdischen Dinge [3]). —

Es mag diese Schöpfungslehre des heiligen Augustin in mancher Beziehung eigenthümlich erscheinen; und in der That ist hier der Litteralsinn der heiligen Schrift in eigener Weise allegorisirt, während doch Augustinus sonst überall grundsätzlich den Litteralsinn an die Spitze stellt, und erst in secundärer Weise an ihn die allegorische Auslegung sich anschließen läßt [4]). Allein abgesehen davon, daß Augustinus diese Ansichten immer nur als problematisch hinstellt, zeugen sie dennoch von einer tiefen Auffassung des innigen Zusammenhanges, welcher zwischen der geistigen und materiellen Schöpfung obwaltet. Augustinus sucht die beiden Welten einander so nahe als möglich zu rücken; denn wie alle geschaffenen Dinge die Einheit anstreben, und nur in ihr ihr volles Sein und Dasein finden [5]), so galt dem heiligen Augustin auch die ganze Schöpfung nach ihrer geistigen und materiellen Seite als eine große organische Einheit, deren Glieder nicht isolirt von einander dastehen, sondern in stetigem Wechselverkehr mit einander sich befinden. —

---

1) Ibid. l. 4, c. 22—27. — De civ. Dei. l. 11, c. 29. — 2) De Gen. ad litt. l. 4, c. 29. — 3) Ibid. l. 2, c. 8. — 4) Ibid. l. 8, c. 1. 7. Vgl. de Gen. c. Man. l. 2, c. 2. — 5) De mor. Man. l. 2, c. 6.

Hat nun aber Gott alle Dinge nach ihren Primordialursachen zugleich erschaffen, so war damit seine Thätigkeit noch nicht abgeschlossen. Wenn auch die heilige Schrift sagt, daß Gott am siebenten Tage zu schaffen aufgehört habe, so ist damit nur ausgesprochen, daß er von da an keine neue Ordnung von Dingen mehr schuf [1]); und wenn eben dieser siebente Tag als derjenige bezeichnet wird, an welchem Gott ruhte, so ist unter dieser Ruhe eben nur die Ruhe Gottes in uns zu verstehen, sofern er uns in sich selbst Ruhe gewährt [2]). Er selbst aber ist immer thätig, so lange die Schöpfung besteht [3]). Nicht blos konnten nur unter seiner Mitwirkung die Dinge aus ihren geschöpflichen Ursachen sich herausbilden, und ist stets die Thätigkeit der geschöpflichen Dinge durch seine Mitwirkung bedingt, sondern Gott erhält auch fortwährend dasjenige, was er geschaffen hat, weil ohne diese Erhaltung alles Geschöpfliche sich wieder auflösen, und zuletzt in's Nichts zurückfallen müßte [4]). — Damit verbindet sich dann endlich auch die Regierung der Welt, indem Gott alle Dinge ohne Ausnahme, mittelbar und unmittelbar, mit seiner Vorsehung umfaßt, um sie zu jenem Ziele hinzuleiten, zu welchem sie geschaffen sind [5]). —

§. 133.

Der höchste Zweck nun, welcher durch alle geschaffenen Dinge insgesammt verwirklicht werden soll, ist auf erster Linie kein anderer, als das Lob und die Verherrlichung Gottes. Das Lob Gottes tönt gewissermaßen aus Allem hervor, was da ist, wenn auch in verschiedener Weise, und gerade hierin vollzieht sich die höchste Bestimmung ihres Daseins [6]). Aber freilich kommt diese Verherrlichung Gottes nicht ihm selbst zu Gute; denn er bedarf ihrer nicht, — vielmehr eignen die Früchte derselben nur wiederum den Geschöpfen selbst, die ja Gott nur zu ihrem eigenen Besten geschaffen hat. Man sieht jedoch leicht, daß der einheitliche Zweck der Schöpfung nicht erreichbar wäre, wenn nicht Alles in der Welt in einem derartigen bestimmt gegliederten Zusammenhange stünde, daß Alles organisch zusammenwirkt und ineinandergreift, um dasjenige einheitlich zu verwirklichen, wozu Alles einheitlich bestimmt ist. Darum hat denn auch die göttliche Weisheit Alles in der erwähnten Weise zu einer organischen Einheit zusammengeordnet, indem sie Allem seine bestimmte Stellung im Ganzen anwies, in welcher es in seiner Weise zur Verwirklichung des Gesammtzweckes beiträgt und beitragen muß [7]). Diese

---

[1]) De Gen. ad litt. l. 4, c. 12. — [2]) Ib. l. 4, c. 9. — [3]) Conf. l. 13, c. 36. 37. — [4]) De Gen. ad litt. l. 4, c. 12. — De civ. Dei. l. 12, c. 25. — [5]) De ord. l. 1, c. 5. — De Gen. ad litt. l. 5, c. 20—22. Vgl. l. 4, c. 12. — [6]) Vgl. Enarr. in psalm. 148 u. 144. — [7]) De lib. arb. l. 3, c. 5. Omnia ordine suo creata sunt. — De civ. Dei. l. 19, c. 13. Ordo

allgemeine Weltordnung ist durch das göttliche Gesetz bestimmt und geregelt[1]), und erstreckt sich nicht blos auf die Dinge selbst, sofern sie die Welt als Ganzes constituiren, sondern auch auf den zeitlichen Weltlauf, indem Alles, was in der Zeit geschieht, von Gott zu dem Einen Zwecke hingeordnet ist[2]). So hat Gott in dieser Ordnung der Welt seine Macht, Weisheit und Güte in herrlichster Weise geoffenbart, und die Welt bewährt sich wahrhaft als ein Gottes würdiges Werk. —

Wenn nun aber Alles in der Welt geordnet ist, so muß sich zunächst die Frage ergeben, wie denn das Dasein des Bösen in der Welt zu erklären sei, und in welchem Verhältnisse dasselbe zur allgemeinen Weltordnung stehe. Daß Gott der Urheber desselben nicht sein könne, ist klar; aber es könnte auch nicht in der Welt da sein, wenn es Gott nicht zuließe; denn Nichts kann in die Wirklichkeit treten, was Gott nicht will, sei es nun in positiver Weise, oder wenigstens zulassend[3]). Gott hat also das Böse zugelassen, und wenn somit das Böse dem göttlichen Willen, sofern er gesetzgebend ist, widerstreitet, so ist es doch nicht insofern gegen seinen Willen, als es ganz wider denselben da wäre[4]); denn hätte Gott es verhindern oder vielmehr nicht zulassen wollen, so hätte er dieses ja vermocht[5]). Wenn sohin auch das Böse als solches nicht gut ist, so ist es doch gut, daß das Böse sei[6]), denn sofern Gott Etwas will, ist es gut, wenn auch der Wille, mit dem er es will, nur ein Zulassungswille ist, wie solches in Bezug auf das Böse der Fall ist. Ist es aber gut, daß das Böse sei, so ist dieses nur dadurch möglich, daß auch es wiederum dem Guten dienen muß. Und das ist denn auch wirklich der Fall. Nicht blos tritt in der Ordnung der Welt durch den Gegensatz des Bösen der Glanz des Guten mehr hervor[7]), sondern Gott weiß auch in anderweitiger Beziehung aus dem Bösen immer Gutes zu ziehen. Wäre dieses nicht der Fall, so hätte Gott freilich das Böse nicht zulassen können[8]). So aber ist seine Allmacht und Weisheit auch in dieser Beziehung unbeschränkt, und darum konnte er auch solche Wesen schaffen, von denen er bestimmt voraussah, daß sie die Freiheit, die er ihnen gab, zum Bösen mißbrauchen würden[9]). Warum er sie wirklich schuf, wer möchte ihn hierüber fragen? Er hat es für besser gehalten, aus dem Bösen Gutes zu ziehen, als das Böse gar nicht zuzulassen[10]). Allein jedenfalls wäre die Herrlichkeit des Werkes, das er geschaffen, geringer gewesen, wenn nicht in

---

est parium dispariumque rerum sua cuique loca distribuens dispositio. — 1) Conf. l. 1, c. 7. — De ord. l. 2, c. 8. — 2) Contra Acad. l. 1, c. 1. — 3) Ench. ad Laur. c. 95. — 4) Enchir. ad Laur. c. 100. — 5) De civ. Dei. l. 15, c. 27. — 6) Enchir. ad Laur. c. 96. — 7) De ord. l. 1, c. 7. — 8) Enchir. ad Laur. c. 11. 100. — Vgl. De civ. Dei. l. 11, c. 18. — 9) De Gen. ad litt. l. 11, c. 9. — 10) Enchir. ad Laur. c. 27. Melius judicavit, de malis benefacere, quam mala nulla esse permittere.

der Zahl der geschaffenen Wesen auch solche sich befinden würden, die das Böse thun und nicht thun können[1]). — So aufgefaßt ist das Böse an und für sich zwar gegen die Ordnung, die es stört und beeinträchtigt; aber es ist insofern nicht außer der Ordnung, als Gott auch es, wenn es einmal da ist, der Ordnung wieder unterwirft, indem er aus ihm dasjenige Gute zieht, welches dem Zwecke, den er mit seiner Schöpfung vorhat, in analoger Weise dient, wie alles Uebrige[2]). Dienen muß Gott Alles, und was ihm nicht freiwillig dient, das muß ihm nothwendig dienen, durch die Strafe nämlich, vermöge deren es der Ordnung, gegen die es sich aufgelehnt hat, wieder unterworfen wird[3]). Wer Gott im Thun dasjenige nicht gibt, was ihm gebührt, der muß es ihm im Leiden geben[4]). Und so hat Gott das Böse nicht blos ewig vorausgesehen, sondern in dieser Voraussicht hat er es auch dem von ihm entworfenen Weltplane in der Weise untergeordnet, daß auch es, obgleich indirect, zur Verwirklichung desselben beitragen muß[5]).

Wenden wir uns nun aber dem also von Gott geordneten Universum selbst zu, so finden wir in demselben eine continuirliche Aufstufung der Wesen von dem niedrigsten bis zum höchsten, so zwar, daß die nächstvorausgehende Stufe immer die Ermöglichung und Bedingung der zunächst nachfolgenden ist, und keine Ordnung in die andere übergehen kann[6]). Auf der untersten Stufe stehen jene materiellen Wesen, welche blos das Sein haben, denen aber noch kein Leben zukommt. Ueber diese erhebt sich dann zunächst die Ordnung jener Wesen, welche mit dem Sein auch das Leben verbinden, also die Pflanzenwelt; dann folgt auf die Pflanzenwelt die Thierwelt, indem den Thieren außer dem Sein und Leben auch noch die Sinnlichkeit eigen ist, und endlich steht an der Spitze der sichtbaren Welt der Mensch, in welchem mit dem Sein, mit dem Leben und mit der Sinnlichkeit sich auch noch die Vernunft verbindet[7]). Die ganze Stufenordnung findet somit ihre Vollendung erst im Menschen, der auf dem Höhepunkt der sichtbaren Welt steht[8]). Wenn alle Geschöpfe des Universums nur zu dem Zwecke da sind, um Gott zu loben und zu verherrlichen, so vermögen sie

---

1) De lib. arb. l. 3, c. 11. — 2) De ord. l. 2, c. 4. Omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans, minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur, et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi non debet. c. 7. Malum non utique dei ordine factum est, sed cum esset natum, Dei ordine inclusum est. — De mor. Man. l. 2, c. 7. — Quaest. 83, qu. 27. — 3) De agon. Christ. c. 7. — 4) De lib. arb. l. 3, c. 15. — 5) De quant. anim. c. 36. — De civ. Dei. l. 22, c. 1. — 6) De civ. Dei. l. 12, c. 2. — Contra epist. fund. c. 25. — Contr. Secund. Manich. c. 10. — 7) Vgl. De civ. Dei. l. 8, c. 6. — 8) Conf. l. 13, c. 32.

diese ihre Bestimmung nur durch den Menschen zu erfüllen; denn nur dadurch loben und verherrlichen sie Gott, daß sie den Menschen zur Erkenntniß und Liebe Gottes hinführen, und ihn zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes auffordern [1]). Der Mensch selbst aber ist dazu geschaffen, daß er Gott diene und ihn verehre, so zwar, daß die Erfüllung dieser Bestimmung von seiner Seite zu seinem eigenen Nutzen ausschlägt, indem er dadurch eben seine wahre Glückseligkeit erreichen soll [2]). Wie jedoch der Mensch als Höhepunkt der sichtbaren Welt gewissermassen alles in diesem Bereiche sich befindende geschöpfliche Sein in sich schließt, sofern er mit den Wesen der sichtbaren Schöpfung Sein, Leben und Sinnlichkeit theilt [3]): so ist er in anderer Beziehung auch das Bindeglied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt, indem er mit der rein geistigen Creatur — den Engeln — die Vernunft gemein hat [4]), durch welche er sich wesentlich vom Thiere unterscheidet [5]). — Gewiß eine erhabene Stellung des Menschen in dem großen Ganzen der Schöpfung. —

Und so sind wir denn bei demjenigen Gegenstande unserer Betrachtung angelangt, in welchem sich von nun an die ganze weitere Lehre Augustins concentrirt. Es ist das anthropologische Thema. — Ihm haben wir deshalb von nun an ausschließlich unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

§. 134.

Der Hauptgrundsatz, auf welchem die ganze augustinische Psychologie sich aufbaut, ist dieser, daß die Seele eine von dem Körper wesentlich verschiedene, für sich seiende Substanz sei, und daß sie daher auch ihre eigene Natur habe, die von der körperlichen Natur und ihren Elementen gänzlich verschieden ist [6]). Es ist dieses offenbar nur eine Folge jener wesentlichen

---

[1]) Enarr. in Ps. 148. Omnia laudant deum. Quare laudant deum? Quia cum ista videmus et consideramus creatorem, qui ea fecit, de illis in nobis nascitur laus dei: et cum ipsorum consideratione laudatur deus, omnia laudant deum. etc. — Conf. l. 7, c. 13. — De lib. arb. l. 3, c. 12. — [2]) Conf. l. 13, c. 1. Ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est, ut sim, cui bene sit. — De trin. l. 8, c. 11. — De civ. Dei. l. 10, c. 5. — De ver. rel. c. 14. — [3]) Vgl. Quaest. 83, qu. 67. — [4]) De civ. Dei. l. 5, c. 11. l. 9, c. 13. l. 12, c. 21. — [5]) De ord. l. 2, c. 11. c. 19. — De quant. anim. c. 28. — [6]) De quant. anim. c. 13. Intelligendum est, animum habere, certam substantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aërea est, neque humida. — Epist. 166 ad Hieronym. n. 4. Unde intelligitur, animam propriam quandam habere naturam, omnibus his mundanae molis elementis excellentiore substantia creatam, quae veraciter non possit in aliqua phantasia corporalium imaginum, quas per car-

Verschiedenheit, welche Augustinus zwischen der geistigen und körperlichen Creatur überhaupt festhält. Diese Voraussetzung mußte offenbar auch die Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele als nothwendige Folge nach sich ziehen. Die Seele ist mithin eine immaterielle, geistige Substanz [1]), und als solche ist sie frei von allen jenen Eigenschaften, die nur der körperlichen Substanz zukommen können. Ist daher der Körper wesentlich aus Theilen zusammengesetzt, die der Auflösung unterliegen können, so ist dagegen die Seele schlechterdings einfach und untheilbar [2]); ist der Körper als solcher ausgedehnt in die Länge, Breite und Tiefe, so entbehrt dagegen die Seele jedes derartigen körperlichen Maaßes [3]), und kann überhaupt die Categorie der Quantität, sofern unter ihr die eben bezeichnete körperliche Quantität zu verstehen ist, auf sie keine Anwendung finden [4]); geschieht die Bewegung und Veränderung des Körpers in Raum und Zeit zugleich, so bewegen sich dagegen die Thätigkeiten und Veränderungen der Seele wie der geistigen Creatur überhaupt, nur in der Zeit [5]); ist der Körper sichtbar, und unterliegt er in Folge dessen der sinnlichen Wahrnehmung, so ist dagegen die Seele ein unsichtbares Wesen, und kann blos durch die Vernunft erkannt werden [6]). —

Augustinus versäumt nicht, für diese seine Behauptungen die nöthigen Beweise beizubringen. Wäre die Seele körperlicher Natur, und hätte sie somit auch eine bestimmte körperliche Qualität, so müßte sie sich offenbar als das, was sie ist, erkennen; — denn wenn sie sich erkennt, so erkennt sie eben ihre Substanz [7]). Sie müßte daher ein unmittelbares Bewußtsein haben, nicht blos von ihrer Körperlichkeit überhaupt, sondern auch von der bestimmten Qualität, die ihr als Körper eigenthümlich wäre. Wäre sie also luftiger oder feuriger Natur, oder wäre sie nach der Lehre der Peripatetiker ein fünftes Element, so müßte sie sich dieser ihrer Natur und respectiven Eigenschaft unmittelbar bewußt sein; denn Nichts ist der Erkenntniß der Seele so nahe und unmittelbar, als sie selbst [8]). Allein von all diesem findet das Gegentheil statt; denn nimmermehr kann die Seele aus ihrem eigenen

---

nis sensus percipimus, cogitari, sed mente intelligi, vitaque sentiri. — [1]) De trin. l. 2, c. 10. Anima substantia spiritualis. l. 12, c. 1. — Epist. 137. ad Volus n. 11. Anima incorporea. — Ep. 166. ad Hieronym. n. 4. — [2]) De quant. anim. c. 1. Simplex quiddam et propriae substantiae videtur esse (anima).... Simplex animae natura dici potest, quia ex aliis naturis non est. — [3]) Ib. c. 3. — [4]) Ibid. c. 14. — [5]) De ver. relig. c. 10. — De Gen. ad litt. l. 8, c. 20. 21. — [6]) De mor. eccl. l. 1, c. 12. Animus est res quaedam intelligibilis, quae tantum intelligendo innotescit. — De trin. l. 2, c. 10. — [7]) De trin. l. 10, c. 10. Cum mens se novit, substantiam suam novit. — [8]) Ib. l. 10, c. 7. Quid tam menti adest, quam ipsa mens? — c. 8.

Selbstbewußtsein die Ueberzeugung schöpfen, daß sie ein Körper sei, oder daß sie irgend eine körperliche Qualität besitze; nur aus dem Schooße der Einbildungskraft trägt der Mensch diese sinnlichen Vorstellungen auf sein eigenes inneres Sein über[1]). — Wenn ferner das Wesen eines Dinges durch dessen Erscheinung, also durch die Aeußerungen desselben erkannt werden kann, so sind die Thatsachen, welche wir in unserm geistigen Leben wahrnehmen, von der Art, daß sie nur durch die Annahme eines vom Körper wesentlich verschiedenen, geistigen Principes erklärt werden können. Schon die sinnlichen Vorstellungen, die wir aus den Gegenständen der Erfahrung gewinnen, sind nicht mehr materieller Natur, und setzen folglich nothwendig ein geistiges Princip voraus, in welchem sie sich befinden[2]). Und wie wäre es möglich, daß ein materielles Wesen eine solche Masse von sinnlichen Bildern zu gleicher Zeit in sich trage, wie wir sie im Schooße unserer Einbildungskraft und unsers Gedächtnisses festhalten[3])? Und wenn wir mit unserm Denken alle Räume und Zeiten zu durcheilen und zu umspannen vermögen, was würde man hiefür in einem materiellen Wesen für einen Erklärungsgrund finden können[4])? — Aber noch mehr. Wir vermögen nicht blos Sinnliches, sondern auch Uebersinnliches und Geistiges zu erkennen und zu denken, Gegenstände also, die in sich schlechterdings einfach und vom Sinnlichen und Körperlichen durchaus verschieden sind; und nach diesen vermögen wir dann über das Sinnliche und Materielle zu urtheilen. Wenn es nun wahr ist, daß Ursache und Wirkung mit einander im Verhältniß stehen müssen, so kann offenbar die Seele, welche einer solchen übersinnlichen Erkenntniß fähig ist, ebenfalls nur ein übersinnliches d. i. unkörperliches, einfaches und geistiges Wesen sein[5]). — Endlich ist es That-

---

1) Ib. l. 10, c. 7—10. — De Gen. ad litt. l. 7, c. 21. Desinat ergo anima suspicari, se esse corpus, quia si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se novit, quam coelum et terram, quae per sui corporis oculos novit. — 2) De anim. et ej. origine l. 4, c. 17. Illis quippe visorum imaginibus maxime anima probatur non esse corporea, nisi velis, et illa corpora dicere, quae praeter nos ipsos tam multa videmus in somnis, coelum, terram, mare etc.; haec qui corpora esse credit, incredibiliter desipit, sunt tamen corporibus omnino simillima. — 3) Ib. l. c. Namque hujusmodi species velut corporum, non tamen corpora, et vigilantium cogitatione formantur, et profunditate memoriae continentur et ex ejus abditissimis sinibus, nescio, quo mirabili et ineffabili modo, cum recordamur, prodeunt, et quasi ante oculos prolata versantur. Tam multas igitur et tam magnas corporum imagines, si anima corpus esset, capere cogitando vel memoria retinendo non posset. — 4) Ibid. l. c. — 5) De quant. anim. c. 13. Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum, quo videmus incorporalia, corporeum corpusve non esse. — De Gen. ad

sache unsers Selbstbewußtseins, daß, wenn die Seele jene ihrer Funktionen auszuüben unternimmt, die man als die höchsten und vorzüglichsten Thätigkeiten bezeichnen muß, wenn sie sich nämlich zur Erkenntniß der höheren Wahrheiten und Gottes selbst emporheben will, sie dieses nur unter der Bedingung vermag, daß sie sich von dem Körper in sich selbst zurückzieht, ja daß dieses ihr Erkennen um so vollkommener sich vollzieht, je mehr sie sich vom Körper ablöst, und in sich selbst concentrirt, und umgekehrt. Eine solche Erscheinung wäre gar nicht denkbar, wenn das Princip, dem jenes Erkennen angehört, nicht ein vom Körper wesentlich verschiedenes, und darum geistiges Wesen wäre. Hält man die Seele für Nichts weiter, als für das Resultat der Einheit der leiblichen Organe, also für die aus dieser Einheit hervorgehende bestimmte Stimmung oder Harmonie des Leibes, so verhält sie sich zum Körper nur mehr als ein Accidens, und ein solches kann unmöglich von dem Subjecte, welchem es inhärirt, sich selbst loslösen und abwenden, wie solches bei der menschlichen Seele thatsächlich stattfindet [1]). — Aber nicht blos diejenigen Thätigkeiten, welche der Seele ausschließlich angehören, und an denen der Körper keinen Antheil hat, legen Zeugniß ab von der Immaterialität und Geistigkeit derselben, sondern auch ihr Verhalten zum Körper. Die Seele fühlt in allen Theilen des Körpers die Einwirkungen, die auf denselben geschehen, und zwar fühlt sie dieselben mit ihrem ganzen Ich, und gerade in dem Punkte, wo sie geschehen. Sie muß also in allen Theilen des Leibes ganz gegenwärtig sein: und das ist unmöglich, wenn sie nicht ein einfaches geistiges Wesen ist; denn wo Zusammensetzung und Ausdehnung, da müssen sich die Theile des respectiven Wesens nach den Theilen des andern auseinanderbreiten, und es kann dann nur mehr von einer Allgegenwart des Ganzen nach seinen Theilen, nicht aber von einer Allgegenwart des Ganzen als solchen die Rede sein [2]). —

---

litt. l. 7, c. 14. — Vgl. de immort. anim. c. 10. — [1]) De immort. anim. c. 10. Quis enim bene se inspiciens, non expertus est, tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Quodsi temperatio corporis esset animus, non utique id posset accidere. Non enim ea res, quae naturam propriam non haberet, neque substantia esset, sed in subjecto corpore tanquam color et forma inseparabiliter inesset, ullo modo se ab eodem corpore ad intelligibilia percipienda conaretur avertere, et in quantum id posset, in tantum illa posset intueri, eaque visione melior et praestantior fieri. Nullo quippe modo forma vel color, vel ipsa etiam corporis temperatio, quae certa commixtio est earum quatuor naturarum, quibus corpus subsistit, avertere se ab eo potest, in quo subjecto est inseparabiliter. — De Gen. ad litt. l. 7, c. 14. — [2]) Ep. 166 ad Hieron. n. 4. Si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur vel move-

§. 135.

Das sind im Allgemeinen die Beweise, welche Augustinus für die Immaterialität und Geistigkeit der Seele führt. Man sieht, daß sie sämmtlich dem Selbstbewußtsein entnommen sind, dem sichersten Ausgangspunkte, welchen es in diesem Gebiete geben kann; und wenn gleich Augustinus in Einem Punkte vielleicht zu weit geht, insofern er nämlich dem unmittelbaren Selbstbewußtsein nicht blos die Erkenntniß des Daseins, der Aeußerungen und Zustände des eigenen Wesens, sondern auch die Erkenntniß der Wesenheit dieses Wesens selbst zuschreibt, so thut dieses dennoch dem Ganzen seiner Beweisführung keinen Eintrag. Denn wenn wir auch blos die Aeußerungen und Zustände unseres eigenen Selbsts in's Auge fassen, so sind unser Denken, unser Wollen, unsere Gefühle der Liebe, der Freude, der Trauer u. dgl. gewiß Dinge, die keine körperliche Gestalt haben, und darum als unkörperlich auch nur in einem unkörperlichen Wesen sich finden können [1]). Wäre unsere Seele dagegen körperlicher Natur, so müßten jedenfalls auch ihre Aeußerungen und Zustände das Gepräge der körperlichen Natur in sich tragen, und könnten folglich nicht derartig sein, wie sie eben aufgeführt worden sind. Die Seele ist somit durchaus kein Körper, mag man ihm eine Qualität geben, welche man wolle, wenn man unter Körper den Körper im eigentlichen Sinne versteht, nämlich ein in Länge, Breite und Tiefe ausgedehntes Wesen. Versteht man unter Körper dieses nicht, sondern denkt man sich darunter nur ein reales substantielles Wesen, oder will man das

---

tur, ut majore sui parte majorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte, quam in toto: non est corpus anima; per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes ejus particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, nec in majoribus major, sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est, neque enim aliter, quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit. Nam cum exiguo puncto in carne viva aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet, neque id, quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur, ubi fit. Unde ergo ad totam mox pervenit, quod non in toto fit, nisi quia et ibi tota est, ubi fit, nec ut tota ibi sit, caetera deserit?.... Proinde et in omnibus simul et in singulis particulis corporis sui tota simul esse non posset, si per illas ita diffunderetur, ut videmus corpora, diffusa per spatia locorum, minoribus suis partibus minora occupare et amplioribus ampliora etc. — 1) De anim. et ej. orig. l. 4, c. 15. Ecce dic mihi, quam figuram, quae membra, quem colorem caritas habeat, quae certe, si ipse inanis non es, inane aliquid tibi videri non potest.

Prärogativ der Unkörperlichkeit dem unveränderlichen und allgegenwärtigen Wesen allein reserviren, so mag man — so meint Augustinus, — die Seele Körper nennen, denn um die Sache, nicht um die Benennung handelt es sich[1]; allein weil es in diesem Falle sehr leicht ist, mit diesem Ausdrucke einen falschen, dem Wesen der Seele widerstreitenden Begriff zu verbinden, indem die den Unterschied zwischen beiden Bestandtheilen des Menschen am meisten bezeichnende Benennung hinwegfällt, so ist die Anwendung des erwähnten Ausdruckes auf die Seele überhaupt und im Allgemeinen zu mißrathen[2]. — Ist aber die Seele kein Körper, und ist sie auch nicht die Harmonie des menschlichen Leibes[3], ebenso wenig wie ein fünftes Element[4], so ist sie deshalb doch nicht Nichts, sondern sie ist eine wahre lebendige Substanz[5]: nur daß diese nicht zusammengesetzt, sondern schlechterdings einfach ist, — eine Wahrheit, die sich unserer Vernunft so nothwendig und unabweisbar aufdrängt, daß selbst diejenigen, die die Seele für körperlich hielten, ihr eine Art Einfachheit zuschrieben[6]. Ihr kommt zwar nicht jene absolute metaphysische Einfachheit zu, die der göttlichen Wesenheit zugeschrieben werden muß; denn in diesem Falle müßte sie auch unveränderlich sein, was nicht der Fall ist: aber die sogenannte physische Einfachheit, die alle Zusammensetzung aus realen physischen Theilen, in die sie aufgelöst werden könnte, ausschließt, ist ein wesentliches Prärogativ ihrer Natur[7]. —

---

[1]) Ep. 166. ad Hieronym. n. 4. — [2]) De Gen. ad litt. l. 7, c. 21. Si autem corpus esse dicunt alia qualibet notione omne quod est, i. e. omnem naturam atque substantiam, non quidem admittenda est ista locutio, ne non inveniamus, quomodo loquentes ea, quae corpora non sunt, a corporibus distinguamus. Non tamen nimis est de nomine laborandum. — [3]) Ib. l. 10, c. 21. — [4]) Ibid. l. 7, c. 21. — [5]) De anim. et ej. orig. l. 4, c. 12. Non inanis substantiae est, quiquid corpore caret, et ideo qui incorpoream dicit esse animam, non est consequens, ut eam velit videri inanis futilisque substantiae, quia et deum, qui non est inane aliquid, simul incorporeum confitetur. — [6]) De Gen. ad litt. l. 10, c. 21. — [7]) De trin. l. 6, c. 6. Creatura quoque spiritualis, sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior, sine comparatione autem corporis multiplex est etiam ipsa, non simplex. Nam ideo simplicior est corpore, quia non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est. Sed tamen etiam in anima, cum aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor etc., possintque et alia sine aliis et alia magis et alia minus innumerabilia et innumerabiliter in animae natura inveniri, manifestum est, non simplicem, sed multiplicem esse naturam. Nihil enim simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis.

§. 136.

Hieraus ergibt sich denn von selbst auch die Individualität der Seele. Jeder Mensch hat seine eigene Seele, welche von den Seelen aller übrigen Menschen substantiell verschieden ist, so daß also die Menschen durchaus nicht in der Weise zusammenhängen, daß etwa die Seelen Aller nur Eine Seele wären, die in allen Menschen auf bestimmte Weise hervorträte[1]). Die schlechthinige Einfachheit der Seele, wie sie der heilige Augustin festhält, schließt den Monopsychismus wesentlich aus, wie denn auch dieser an und für sich nur in einem idealistischen Systeme Platz greifen kann, wo das Allgemeine die ausschließliche Herrschaft über das Einzelne behauptet, was, wie wir oben gesehen haben, in der augustinischen Lehre in keiner Weise der Fall ist, indem er dem Einzelnen ebenso wie dem Allgemeinen die ihm gebührende Geltung und Berechtigung zutheilt. Die Individualität der Seele ist also, wie die Substantialität und Geistigkeit derselben eine nothwendige Folge des augustinischen Standpunktes. Und ebenso ergibt sich daraus die wesentliche Verschiedenheit der Menschenseele von der Thierseele: eine Verschiedenheit, welche, wie Tertullian schon bemerkt hatte, die Möglichkeit einer Seelenwanderung schlechterdings ausschließt[2]). Es ist unmöglich, daß die vernünftige Seele des Menschen zur unvernünftigen Seele oder zur körperlichen Natur depotenzirt werden könne[3]), sowie auch umgekehrt weder die unvernünftige Seele noch die körperliche Natur zur vernünftigen Seele sich zu potenziren vermag[4]). Die vernünftige Seele ist schlechterdings erhaben über jedem Körper und über jeder unvernünftigen Creatur[5]), und selbst wenn sie sündig und böse ist, behauptet sie doch noch den Vorrang über diese[6]). — Ist somit die menschliche Seele allen übrigen Wesen der sichtbaren Welt übergeordnet, so steht sie nach oben mit den höhern Geistern, — den Engeln, auf gleicher Linie, sofern sie mit ihnen gleich wesentlich, resp. gleicher Art ist[7]). Sie ist zwar ihrer Definition nach eine Substanz, die ihrer Natur nach zur Verbindung mit einem Leibe und zur Leitung und Beherrschung desselben geeigenschaftet ist[8]); aber das begründet

---

[1]) De lib. arb. l. 2, c. 7. Manifestum est etiam, rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere. — [2]) Contra Adimant. Man. c. 12. — [3]) De immort. anim. c. 13. 15. 16. — [4]) De Gen. ad litt. l. 7, c. 9—11. c. 20. c. 28. l. 10, c. 4. — [5]) De quant. anim. c. 34. — [6]) Ib. l. c. — De lib. arb. l. 3, c. 5. — De nat. boni. c. 5. — Vgl. Mus. l. 6, c. 5. — [7]) De lib. arb. l. 3, c. 11. Animae rationales illis superioribus (spiritibus) officio quidem impares, sed natura pares sunt. — De quant. anim. c. 34. Eorum, quae Deus creavit, quidquam est deterius (anima rationali), quiddam par: deterius, ut anima pecoris, par, ut angeli, melius autem nihil. — [8]) De quant. anim. c. 13. Anima est substantia quaedam,

keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihr und der Natur des Engels, weil auch die Engel Leiber haben, wenn diese auch nicht die Natur des Fleisches besitzen, wie der menschliche Körper, sondern ätherischer, lichtartiger, vergeistigter Natur sind, ähnlich denen, mit denen wir uns einst in der Auferstehung bekleiden werden [1]). Daher unterscheidet sich der Mensch von den Engeln nur dadurch, daß er sterblich ist, während die Engel unsterblich sind, — weshalb er im Unterschied von dem Thiere einerseits und von dem Engel andererseits bestimmt werden muß, als animal rationale mortale [2]). Seine Seele aber steht auf gleicher Linie mit dem höheren Bestandtheile der Engelnatur, indem sie besser und vortrefflicher ist als der leibliche Bestandtheil der Engel selbst [3]). Ueber der Seele steht darum nur Gott [4]); auf ihn folgt sie unmittelbar [5]), und wie sie selbst Gott unterworfen ist, so ist hinwiederum ihr Körper ihr selbst und die gesammte sichtbare Creatur dem Menschen als solchem untergeben; — Alles aber steht zuletzt unter Gott [6]). —

Wir sehen, Augustinus liebt es, die Seele, und in ihr den Menschen, so hoch als möglich zu erheben, und wenn er gleichwohl hierin zu weit geht, daß er keinen wesentlichen, sondern nur einen graduellen Unterschied zwischen der menschlichen Seele und der Engelnatur annimmt, wozu ihm die Ansicht, daß die Engel ebenfalls Leiber hätten, die er mit manchen andern Vätern theilte, Veranlassung gab, so ist diese Erhebung des Menschen dennoch ein schöner Ausdruck seines christlichen Bewußtseins und seiner idealen geistigen Richtung. —

§. 137.

Wenden wir uns nun zunächst der Frage um die Entstehung der menschlichen Seele zu, wie sie von Augustinus erörtert wird, so steht ihm vor Allem der Grundsatz unwandelbar fest, daß sie mit Gott selbst nicht consubstantiell, daß sie also weder durch Emanation, noch durch irgend welche Evolution seines eigenen Wesens aus ihm entstanden sein könne [7]). Den Manichäern gegenüber fand er Gelegenheit genug, diesen Lehrsatz allseitig zu begründen, und er hat dieses in der That nicht unterlassen. Es ergibt sich übrigens der erwähnte Lehrsatz von selbst aus den höchsten Obersätzen seiner Lehre, nach welcher Gott als der Drei-

---

rationis particeps, regendo corpori accommodata. — [1]) Quaest. 83, qu. 47. Angelica corpora lucidissima et aetherea esse credendum est, qualia et nos habituros esse speramus. — De lib. arb. l. 3, c. 11. — Enchir. ad Laur. c. 59. — De trin. l. 3, c. 1. — [2]) De ord. l. 2, c. 11. — [3]) Enarr. in Ps. 145. Corpus angelicum inferius est, quam anima. — [4]) De trin. l. 11, c. 5. — [5]) De immort. anim. c. 15. — De quant. anim. c. 34. — Contr. ep. fund. c. 37. — [6]) De Gen. ad litt. l. 8, c. 23. — De civ. Dei. l. 8, c. 1. — [7]) De Gen. ad litt. l. 7, c. 2. — Ep. 166. ad Hieronym. n. 3.

persönliche schlechterdings über allen endlichen Dingen steht. Wäre die Seele consubstantiell mit Gott, so müßte entweder sie selbst alle göttlichen Eigenschaften haben, somit unveränderlich, sündeunfähig, irrthumsfrei u. dgl. sein [1]), oder es müßte die göttliche Substanz allen Schwächen, Unvollkommenheiten, Veränderungen, wie wir sie in uns wahrnehmen, unterliegen [2]). Der erstern Supposition jedoch widerstreitet die Erfahrung, die letztere ist absurd. Darum kann auch der Ausspruch der heiligen Schrift, wornach Gott dem ersten Menschen die Seele eingehaucht hat, selbstverständlich nicht so gedeutet werden, als hätte Gott in diesem Hauch einen Theil seiner selbst, d. i. seiner eigenen Substanz, dem Leibe inspirirt, der dann zur Seele desselben geworden wäre. Die Absurdität einer solchen Annahme geht schon daraus hervor, daß selbst wir in dem Hauche, den wir aushauchen, nicht einen Theil unserer eigenen Seelensubstanz von uns ausstoßen, sondern das Ausgehauchte eben nur wieder die Luft ist, die wir vorher eingehaucht haben [3]). Um so weniger läßt sich mithin die gedachte Annahme auf Gott übertragen. — Eben so wenig kann aber auch jenes Hauchen Gottes in der Art erklärt werden, als hätte Gott eine schon daseiende luftartige Materie an sich gezogen, und sie dann als Seele dem Leibe eingehaucht, so daß also sein Hauchen ganz und gar analog wäre mit dem unsrigen [4]); denn da Gott allmächtig ist, so ist er in seiner hervorbringenden Thätigkeit nicht, wie dieses bei uns geschaffenen Wesen der Fall ist, an einen schon vorhandenen Stoff gebunden, sondern er bringt die Substanz selbst hervor, und insofern müßte hier das Einhauchen der Seele eigentlich als eine schöpferische Hervorbringung derselben von Seite Gottes gedacht werden [5]). Wie dem auch immer sei, so viel ist gewiß, daß das oftgenannte Hauchen weder eine Emanation der Seele aus der göttlichen Substanz, noch eine Hervorbringung derselben aus einer schon daseienden körperlichen oder irrationellen Seelennatur involvire, indem, wie wir bereits gehört haben, die letztere durchaus nicht zur Natur der vernünftigen Seele hinaufpotenzirt werden kann [6]). — Und so ist denn

---

1) De agon. Christ. c. 10. — De anim. et ej. or. l. 1, c. 4. — 2) De mor. Man. l. 2, c. 11. Quamobrem cum partem dei animam esse dicitis, quam non negatis et corruptam esse, quae stulta est, et commutatam, quia sapiens fuit, et violatam, quae propriam perfectionem non habet, et indigentem, quae poscit auxilium, et imbecillam, quae medicina eget, et miseram, quae beata esse desiderat, haec omnia in deum sacrilega opinione confertis. — De gen. c. Man. l. 2, c. 8. 29. — Contra Fortun. Man. pag. 111. — 3) De Gen. ad litt. l. 7, c. 3. — 4) De an. et ej. or. l. 2, c. 3. — 5) Ib. l. 1, c. 4. l. 3, c. 4. — De Gen. c. Man. l. 2, c. 8. — Non quia illa insufflatio conversa est in animam viventem, sed operata est animam viventem. — De gen. ad litt. l. 7, c. 3. 5. — 6) De Gen. ad litt. l. 7, c. 28.

die Seele ebenso wie alles Andere eine Schöpfung Gottes, und ist von ihm aus dem Nichts in's Dasein gerufen worden [1]. — So unbestreitbar jedoch dieses auch ist, so sind hiemit dennoch zwei andere Fragen noch nicht beantwortet, nämlich wann Gott die Seele des ersten Menschen geschaffen habe, und welches die Art der fortgesetzten Entstehung der menschlichen Seelen sei. —

§. 138.

Die erste Frage scheint auf den ersten Blick überflüssig zu sein, sofern der Zeitpunkt der Schöpfung der ersten Seele in der heiligen Schrift dem Anscheine nach klar ausgesprochen ist. Allein wir haben oben gehört, daß Augustinus dem „Creavit omnia simul" der heiligen Schrift zufolge die Behauptung aufstellte, alle Dinge seien ursächlich zugleich geschaffen worden, und hätten sich dann im Laufe der Zeit unter Mitwirkung Gottes aus ihren substantiellen Ursachen allmälig zur Wirklichkeit herausgebildet. Sohin konnte Augustinus auch den Menschen hievon nicht ausnehmen, und er reiht ihn denn auch wirklich in die Gesammtheit aller Dinge ein, welche nach ihren Primordialursachen von Gott im Anfange zugleich geschaffen worden sind [2]. In Folge dessen galt ihm dann die Bildung des Menschen, wie sie im zweiten Capitel der Genesis erzählt wird, nicht mehr als der ursprüngliche Akt der Schöpfung des Menschen, sondern nur als die Herausbildung desselben aus seiner primordialen Ursache, die wie die Ursachen aller übrigen Dinge in der erstgeschaffenen Creatur niedergelegt war [3]. Die Thätigkeit Gottes in dieser Formation des Menschen war also nicht mehr schaffend, sondern nur bildend [4]. Hiemit hatte sich jedoch Augustinus in eine Schwierigkeit verwickelt, die er nicht mehr genügend zu lösen vermochte. Mit dem Leibe hatte es freilich keinen Anstand; derselbe konnte ebenso wie jeder andere Körper seiner Form nach keimhaft in der erstgeschaffenen Materie gelegen sein. Aber was war mit der Seele zu thun? In der körperlichen Natur konnte ihre Formursache nicht niedergelegt sein, weil sie ja wesentlich un-

---

1) De quant. anim. c. 1. — De Gen. ad litt. l. 7, c. 21. l. 10, c. 4. — Cont. adv. leg. et proph. l. 1, c. 14. — 2) De gen. ad litt. l. 6, c. 5. 9. In illa prima conditione mundi, cum deus omnia simul creavit, homo factus est, qui esset futurus, ratio creandi hominis, non actio creati. c, 11. c. 15. In sex dierum operibus cum dicitur homo creatus, ipsam causam utique fecerat deus, qua erat suo tempore homo futurus, et secundum quam fuerat ab illo faciendus. c. 18. — 3) Ib. l. 6. c. 3. Non est dubium, hoc, quod homo de limo terrae factus est, eique formata uxor ex latere, non jam ad conditionem, qua simul omnia facta sunt, pertinere, quibus perfectis requievit deus, sed ad eam operationem, quae fit per volumina saeculorum, qua usque nunc operatur. c. 5. — 4) Ib. l. 6, c. 5.

körperlich ist[1]), und eben so wenig in der irrationalen Seelennatur, weil diese nie zur Vernünftigkeit sich erheben kann[2]). — Augustinus führt zur Lösung dieser Frage drei mögliche Fälle auf. Entweder hat Gott, wie eine körperliche, so auch eine geistige Materie geschaffen, in welcher die Primordialursachen, wie der Engel, so auch der menschlichen Seelen niedergelegt waren; oder es war die geistige Substanz der Seele in der der Engel enthalten, und brauchte aus dieser nur hervorzugehen; oder aber es ist die Seele uranfänglich als individuelle Substanz geschaffen worden, blieb jedoch in den Werken Gottes verborgen, bis sie bei der Bildung des empirischen Menschen aus dieser Verborgenheit hervorgezogen, und mit dem Leibe vereinigt worden ist. — Was nun den ersten als möglich gesetzten Fall betrifft, so haben wir oben gehört, daß Augustinus die Supposition einer geistigen Materie schon in Bezug auf die Engelwelt nur als höchst problematisch hinstellte; hier aber weiß er gar nicht mehr, was er damit anfangen solle. Weil die Formation dieser Materie hier nicht mehr gleichzeitig sein kann mit ihrer Schöpfung, wie dieses bei den Engeln der Fall ist, so weiß er schlechterdings nicht mehr, in welchem Zustande er sie vor ihrer Formation denken solle. War sie vernünftig oder unvernünftig? Wenn letzteres, wie kann aus einem Unvernünftigen ein Vernünftiges sich herausbilden? Wenn ersteres, — war sie der Wirklichkeit oder blos der Möglichkeit nach vernünftig? War sie der Wirklichkeit nach vernünftig, so frägt es sich: Ist sie auch glücklich gewesen oder nicht? War sie es, warum ist sie dann mit dem Körper verbunden worden, um dadurch ihre Glückseligkeit zu verlieren? War sie aber blos der Möglichkeit nach vernünftig, worin bestand dann ihr Leben, da wir uns doch ein Geistiges nicht ohne alles Leben denken können?[3]) — Man sieht, diese Annahme einer geistigen Materie paßt durchaus nicht in das System des heil. Augustin; — eher würde sie sich für ein idealistisches Lehrgebäude eignen, — und darum weiß Augustinus mit derselben schlechterdings Nichts zu machen. — Allein auch die zweite Supposition dünkt ihm unhaltbar, und zwar mit Recht, denn es wäre doch ein sonderbarer Gedanke, die Seele zu den Engeln in's Verhältniß der Erzeugten zu den Erzeugern zu stellen[4]). — Es bleibt ihm somit nur mehr die letzte als möglich gesetzte Auffassung übrig, und diese erscheint ihm denn auch als die wenigstens wahrscheinlichste. Hienach hat also die Seele des ersten Menschen schon vor der Bildung seines Körpers als individuelle Substanz existirt, hat aber die Vereinigung mit demselben nicht durch eine sündige That verschuldet, sondern es liegt in ihrer Natur selbst die Bestimmung, mit dem Leibe vereinigt zu werden[5]); darum hat ihr eine natürliche Neigung zum Leibe innegewohnt, und diese ist befriedigt worden durch ihre wirkliche Verbindung mit demselben, so daß sie also in

---

[1]) Ibid. l. 7, c. 12. — [2]) Ibid. l. 7, c. 9—11. — [3]) Ib. l. 7, c. 5—8. c. 22. — [4]) Ibid. l. 7, c. 23. — [5]) Ibid. l. 7, c. 25. 27.

Folge dieser Verbindung in keinen ihrem natürlichen Streben widerstreitenden und deshalb für sie unglücklichen Zustand gekommen ist [1]). Hienach wäre das Einhauchen der Seele in den Leib von Seite Gottes nur als die wirkliche Verbindung der schon geschaffenen Seele mit dem Leibe zu denken [2]), und so wäre das Problem dieses von der heiligen Schrift gebrauchten Ausdruckes des Einhauchens, das Augustinus anderwärts unentschieden läßt [3]), gelöst. — Freilich ist Augustinus auch dieser seiner Lehre nicht recht sicher, und er neigt sich derselben nur zu unter der Bedingung, daß sie nicht gegen die Lehre der heiligen Schrift und gegen andere Wahrheiten verstoße [4]). Er mußte es wohl fühlen, daß gegen diese Lehre analoge Schwierigkeiten erhoben werden könnten, wie er sie selbst gegen seine erste Supposition aufgebracht hatte, und darum kann es uns nicht wundern, wenn er am Ende Alles unentschieden läßt [5]). — Aber doch ist die letztere Hypothese unter der Voraussetzung, daß das „Creavit omnia simul" in dem Sinne zu fassen sei, welchen ihm der heilige Augustin unterlegt, noch bei weitem die annehmbarste, und daß Augustinus sie den übrigen Suppositionen vorgezogen hat, zeugt von seinem richtigen speculativen Blicke, obgleich wir freilich nur der anderwärts von ihm aufgestellten Ansicht beipflichten können, daß nämlich die Seele des ersten Menschen erst dann geschaffen wurde, als Gott sie dem Leibe einhauchte, und dieses Einhauchen selbst das Schaffen der Seele von Seite Gottes bedeute. —

§. 139.

Die gleiche schwankende Unbestimmtheit finden wir bei Augustinus auch in Bezug auf das zweite der oben erwähnten Probleme, welches die fortgesetzte Entstehung der menschlichen Seelen betrifft. Daß Augustinus die Präexistenzlehre schlechterdings und in allen ihren Formen verwerfen mußte, ergibt sich aus der ganzen Anlage seines Systems, nach welcher in diesem keine Theorie Platz greifen konnte, die sich nur auf dem Standpunkte des Idealismus rechtfertigen läßt [6]). Ohnehin sei diese Lehre nur aus einer falschen Auffassung der Lehre der Offenbarung von der Erbsünde entstanden [7]), und es sei daher zu verwundern, daß Origenes als Christ dieser

---

[1]) Ibid. l. 7, c. 24. — [2]) Vergl. De Gen. c. Man. l. 2, c. 8. — [3]) De civ. Dei. l. 12, c. 23. — [4]) De Gen. ad litt. l. 7, c. 24. Credatur ergo, si nulla scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero jam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est, inspirando formato ex limo corpori insereret. — [5]) Ib. l. 7, c. 28. — [6]) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 22. — Ep. 166. ad Hieronym. n. 27. — [7]) Cont. Jul. Pel. l. 4, c. 16,

Theorie sich angeschlossen, und so den Zweck der Weltschöpfung gänzlich verkannt habe, wobei er noch dazu die Inconsequenz sich habe zu Schulden kommen lassen, daß er dem Teufel, der doch am tiefsten gefallen sei, im Verhältnisse zu diesem seinem Falle nicht einen noch gröbern Körper zuschrieb, als dem Menschen, vielmehr in dieser Beziehung den Teufel über den Menschen setzte [1]). Die heilige Schrift sage ausdrücklich, daß Esau und Jakob, bevor sie geboren waren, weder etwas Gutes, noch etwas Böses gethan hätten, ihre Seelen könnten also auch ihre Verbindung mit dem Leibe nicht verschuldet haben [2]). Noch weniger könne man begreifen, warum Gott die Seelen, wenn sie schon vor dem Dasein ihres Leibes als persönliche Wesen existirten, mit den Leibern verbinde in der Voraussetzung, daß sie diese Verbindung nicht selbst verschuldet haben. Denn wie ließe es sich mit den Eigenschaften Gottes vereinbaren, daß er die Seele durch die Verbindung mit dem Leibe ohne ihre Schuld der Erbsünde und in ihr der ewigen Verdammung überantworte? [3]) — Die Seelen der einzelnen Menschen können folglich in keiner Weise ihren Leibern präexistiren, der Augenblick ihrer Entstehung muß mit dem Augenblicke ihrer Verbindung mit dem Leibe schlechterdings zusammenfallen [4]).

§. 140.

Allein so bestimmt sich Augustinus gegen die Präexistenzlehre ausspricht, so unentschieden schwankt er andererseits zwischen dem Generatianismus und Creatianismus, und weiß nicht, welchem von beiden er sich zuneigen solle. Der Generatianismus scheint ihm insoferne den Vorzug zu haben vor dem Creatianismus, weil auf der Grundlage desselben die Lehre von der Erbsünde leichter erklärt werden könne [5]), aber andererseits erscheint es ihm doch wiederum unbegreiflich, wie eine Seele aus der andern erzeugt werden könne, da doch die Seele ein einfaches, untheilbares Wesen ist, und mit der Annahme, daß eine Seele aus der andern in ähnlicher Weise entstehe, wie ein Licht aus dem andern angezündet wird, da sie auf einer bloßen Vergleichung beruht,

---

1) De civ. Dei. l. 11, c. 23. — 2) De Gen. ad litt. l. 6, c. 9. — De anim. et ej. orig. l. 1, c. 12. l. 3, c. 7. — 3) Ep. 166. ad Hieronym. n. 27. Haec autem difficultas etiam illos sequitur, qui jam existentes alibi animas, et ab initio divinorum operum praeparatas a Deo mitti opinantur in corpora. Nam et ab his hoc idem quaeritur: Si animae inculpatae obedienter veniunt, quo mittuntur: cur in parvulis, si non baptizati vitam istam finierint, puniuntur? — 4) Ep. 217. ad Vital n. 16. Quoniam ergo propitio Christo Christiani catholici sumus, scimus, nondum natos nil egisse in vita propria boni seu mali, nec secundum merita prioris alicujus vitae, quam nullam propriam singuli habere potuerunt, in hujus vitae venire miserias. — 5) Epist. 190. ad Opt. n. 15.

speculativ Nichts zu machen ist, um so mehr, da diese Vergleichung die Sache noch unbegreiflicher zu machen geeigenschaftet ist [1]). Außerdem artet nach A. der Generatianismus sehr leicht in den rohen Traducianismus, welcher schlechterdings zu verwerfen ist [2]), aus, sofern die generatianistische Anschauung die Annahme begünstigt, daß die Seele, weil sie ebenso entsteht wie der Leib, auch ein mit ihm gleichartiges Wesen sei [3]), wie denn wirklich jene, welche zu der Lehre von der Körperlichkeit der Seele sich hinneigen, meistens auch der generatianistischen Ansicht zugethan sind, und umgekehrt [4]). — Der Creatianismus dagegen unterliegt nach A. zwar den erwähnten Schwierigkeiten nicht; dafür scheint er ihm aber unvereinbar zu sein mit der kirchlichen Lehre von der Erbsünde. Denn wenn Gott täglich die Seelen aus Nichts schafft, so müssen sie, wie sie aus seiner Hand hervorgehen, auch gut sein. Durch die Verbindung mit dem Leibe jedoch, welche, wie oben erwähnt, mit ihrer Entstehung in Eins zusammenfällt, verfallen sie der Erbsünde, und da diese Verbindung ihnen nicht freiwillig ist, sondern von Gott bewerkstelligt wird, so ist es schwer zu erklären, mit welchem Rechte diejenigen der ewigen Verdammung verfallen, denen es unmöglich ist, im Sakramente der Taufe die Reinigung von der Erbsünde sich zu verschaffen, wie solches bei jenen Kindern der Fall ist, die ohne Taufe sterben [5]). Die Annahme, daß diese Kinder wegen jener Sünden gestraft werden, die sie nach der Voraussicht Gottes begangen haben würden, falls sie am Leben geblieben wären, ist nicht zulässig; denn sie widerstreitet nicht blos dem christlichen Gefühle, sondern ist auch allen Grundsätzen des Rechtes und der Gerechtigkeit zuwider [6]). Und wenn man auch von all diesem absieht, so möchte aus der creatianistischen Ansicht auch noch dieses hervorgehen, daß Gott dem Menschen die Taufe und mit ihr die Erlösung geschuldet hätte, weil, wenn er die Seelen durch

---

[1]) Ib. l. c. Mirum, si ullus comprehendit sensus humanus, quonam modo tanquam lucerna de lucerna accendatur, et sine detrimento alterius alter inde ignis existat, sic anima de anima parentis fiat in prole et traducatur in prolem. — [2]) Ibid. l. c. — [3]) Vgl. De Gen. ad litt. l. 10, c. 23. — [4]) Ib. l. 10, c. 21. — [5]) Epist. 166. ad Hieron. n. 10. Qua justitia creatoris ita peccato obligantur alieno, cum exinde propagatis membris mortalibus inseruntur, ut eas, nisi per ecclesiam subventum fuerit, damnatio consequatur, cum in earum potestate non sit, ut eis possit gratia baptismi subveniri. Tot igitur animarum millia, quae in mortibus parvulorum sine indulgentia christiani sacramenti de corporibus exeunt, qua aequitate damnantur, si novae creatae, nullo suo praecedente peccato, sed voluntate creatoris singulae singulis nascentibus adhaeserunt, quibus eas animandis ille creavit et dedit, qui utique noverat, quod unaquaeque earum nulla sua culpa sine baptismo Christi de corpore fuerat exitura? Vgl. n. 16. — [6]) De anim. et ej. orig. l. 1, c. 12.

deren Verbindung mit dem Körper der Erbsünde anheimgibt, der Schluß nahe liegt, daß er dann auch für die Erlösung derselben von der Sünde zu sorgen gehalten sei [1]). Und doch ist Gott Niemanden Etwas schuldig [2]), und ist insbesondere die Erlösung der Menschen von seiner Seite eine absolut freie That. — So sieht Augustinus auf beiden Seiten Schwierigkeiten, die er nach eigenem Geständnisse sich nicht zu lösen vermag, und daher hält er es für das Gerathenste und Sicherste, sein Urtheil in dieser Sache zu suspendiren. Würde die heilige Schrift hierüber etwas Bestimmtes aussprechen, so wäre natürlich der Zweifel an der Wahrheit des einen oder des andern nicht mehr berechtigt: allein das ist eben nicht der Fall [3]). Die Stellen, welche die eine und die andere Partei für ihre Meinung aus der heiligen Schrift herbeiziehen, sind nirgends, weder nach der einen, noch nach der andern Seite hin nöthigende Beweisgründe, indem sie immer so erklärt werden können, daß sie auch das Gegentheil als möglich zulassen. Augustinus versäumt nicht, dieses im Einzelnen nachzuweisen [4]). Und so kann er es aus allen diesen Gründen zu keiner bestimmten Ansicht über diesen Punkt bringen [5]). Doch unterscheiden sich die Schwierigkeiten, welche nach Augustin's Meinung auf Seite des Creatianismus stehen, von denjenigen, welchen der Generatianismus unterliegt, wesentlich dadurch, daß diese im Wesen der generatianistischen Lehre selbst liegen, jene dagegen dem Wesen der respektiven Theorie überall nur äußerlich sind. Der Creatianismus ist wesentlich durch die psychologische Lehre Augustin's gefordert, und sein richtiger speculativer Blick ließ ihn dieses nicht verkennen. Darum spricht er sich zwar nicht bestimmt für diese Theorie aus, aber er neigt sich derselben dennoch insoferne zu, als er wünscht, es möchten von irgend Jemand jene äußern Schwierigkeiten beseitigt werden, welche die bestimmte Annahme dieser Lehre zu verbieten scheinen, und zwar in der Art, daß durch diese Beseitigung nicht die kirchliche Lehre von der Erbsünde selbst gefährdet werde [6]). Bis dahin halte er es für seine Pflicht, sein Urtheil zu suspendiren, und müsse das auch jedem andern anrathen [7]). — Gewiß ist dieß ein schöner Zug des wahrhaft christlichen Gemüthes des heiligen Augustinus. Er will lieber einen Folgesatz, der nothwendig in den höchsten Prämissen seiner Lehre gegeben ist, unbestimmt, und

---

[1]) Ibid. l. 1, c. 8. — [2]) Conf. l. 1, c. 5. — [3]) Ep. 190. ad Opt. n. 17. — [4]) De Gen. ad litt. l. 10, c. 6—11, c. 14—17. — De anim. et ejus or. l. 1, c. 14 seqq. — 18. — [5]) Rectract. l. 1, c. 1. Nam quod attinet ad animae originem, qua fit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an semper ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio. — De Gen. ad litt. l. 10, c. 21. — [6]) De anim. et ej. or. l. 1, c. 19. — Ep. 166. ad Hieron. n. 26. 28. — Ep. 190 ad Opt. n. 13, seqq. — [7]) De anim. et ej. orig. l. 1, c. 13. — Ep. ad Opt. n. 2.

die Frage zwischen ihm und seinem Gegensatze, der durch den Standpunkt und durch den innern Charakter seiner Lehre ebenso wesentlich ausgeschlossen ist, offen lassen, als nur im Geringsten der Gefahr sich blosstellen, gegen das christliche Dogma zu verstoßen. Hatten ja die Pelagianer den Creatianismus zur Begründung ihrer Lehre mißbraucht, und es läßt sich nicht läugnen, daß auch dieser Umstand auf die Bestimmung des Standpunktes, welchen Augustinus in diesem Betreff einzunehmen sich verpflichtet hielt, nicht ohne Einfluß geblieben ist. — Obgleich jedoch Augustinus die Art der Entstehung der einzelnen Seelen als ein bis jetzt ungelöstes Problem bezeichnet: so bleibt ihm doch immer das Eine gewiß und unantastbar, daß Gott der Schöpfer der Seele sei, sei es nun, daß er sie aus Nichts, oder aber aus den Seelen der Aeltern schaffe, wie er ja in letzterer Weise auch der Schöpfer des Leibes sei[1]), — wobei freilich Augustinus den Begriff des Schaffens nicht mehr nach seiner strengen Bedeutung, sondern in einem weitern Sinne nimmt.

§. 138.

Ist im Vorausgehenden bewiesen worden, daß die Seele weder mit Gott, noch mit dem Körper consubstantiell, sondern eine für sich seiende eigenlebende Substanz sei, die als solche ihre besondere Natur und ihre eigene Individualität hat: — so folgt daraus von selbst, daß sie auch von Natur aus unsterblich sei. Augustinus hat es nicht unterlassen, die natürliche Unsterblichkeit der Seele durch mehrfache Beweise zu begründen, und da dieselben sämmtlich rein speculativer Natur sind, so müssen sie hier ihre Stelle finden. — Vor Allem stellt Augustinus den Satz auf, daß, wenn dasjenige, was in einem Subjekte ist, und nur in ihm sein kann, immer bleibt, auch das Subjekt immer bleiben, mithin unzerstörbar sein müsse. Nun aber ist in der Seele der ideale Inhalt der wissenschaftlichen Disciplin, und kann nur in ihr sein; denn wissenschaftlicher Disciplinen ist nur die Seele fähig. Ist also der Inhalt der wissenschaftlichen Disciplin unvergänglich, so muß es auch die Seele sein. Er ist es aber, weil er Wahrheit, und die Wahrheit ewig und unzerstörbar ist; denn auch in der Hypothese, daß die Wahrheit nicht sei, würde es doch wahr sein, daß sie nicht sei; es gäbe somit noch ein Wahres, und da das Wahre nur durch die Wahrheit wahr sein kann, so wäre also die Wahrheit noch, selbst in der Hypothese, daß sie nicht mehr wäre[2]). Ist mithin offenbar die wissenschaftliche Disciplin nach ihrem

---

[1]) De nupt. et conc. l. 2, c. 13. — [2]) Soliloqu. l. 2, c. 15. Ex eo veritatem non posse interire concludimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam ipsa veritas, verum sit, et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate, nullo modo igitur interit veritas.

Inhalte unvergänglich, so ist es nothwendig auch die Seele, in der sie sich befindet: d. i. die Seele ist unsterblich[1]). — In der Seele ist ferner etwas Unveränderliches, nämlich die Vernunft, und da alles Unveränderliche auch unvergänglich ist, so ist also auch etwas Unvergängliches in der Seele. Wenn nun dieses Unvergängliche von der Seele untrennbar ist, so muß offenbar auch die Seele unvergänglich sein[2]). Es ist aber die Vernunft wirklich von ihr untrennbar. Die Vernunft kann nämlich entweder als Vermögen, oder als Akt, oder als Objekt des Aktes aufgefaßt werden, in welch' letzterem Falle darunter eben die nothwendigen und unveränderlichen Vernunftwahrheiten zu verstehen sind, die in jedes Menschen Seele sich vorfinden. — Daß die Vernunft nach der ersten und zweiten Auffassung von der Seele untrennbar sei, versteht sich von selbst. Sie ist es jedoch auch nach der dritten Auffassung. Denn wäre die objektive Vernunft ein Accidens der Seele, oder wäre die Seele ein Accidens dieser Vernunft, so könnte von einer Trennbarkeit beider gar nicht die Rede sein. Sind aber beide Substanzen, wie es in gewissem Sinne wirklich der Fall ist, so kann auch in dieser Supposition eine Trennung beider nicht stattfinden. Denn daß die Seele in diesem Falle von der Vernunft durch keine ihr fremde, unter ihr stehende Gewalt getrennt werden könne, kann keinem Zweifel unterliegen. Es müßte daher nur sie entweder selbst freiwillig von der Vernunft sich trennen, oder die Vernunft müßte sie verlassen: keines von beiden aber ist denkbar. Denn die Verbindung der Seele mit der Vernunft ist keine örtliche, und daher kann von einer Entfernung der erstern von der letztern nicht die Rede sein, sowie aus dem gleichen Grunde auch umgekehrt die Vernunft von der Seele sich nicht entfernen kann, um so mehr, da in der Vernunft selbst kein Grund aufgefunden werden könnte, warum sie sich der Seele entziehen sollte. So ist also die Vernunft von der Seele untrennbar, und da sie, wie gesagt, selbst unvergänglich ist, und noch dazu demjenigen, womit sie sich verbindet, durch diese Verbindung selbst das Sein zutheilt, so muß also auch die Seele in ihrem Sein unvergänglich sein[3]). Diese Unvergänglichkeit ist aber eine wahre und eigentliche Unsterblichkeit. Denn abgesehen davon, daß die Vernunft

---

[1]) Ib. l. 2, c. 13. Omne quod in subjecto est, si semper manet, ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. Et omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper animus maneat, si semper maneat disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper..... veritas manet.. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur. Immortalem igitur animam solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit, etc. c. 19. — De immort. an. c. 1. — [2]) De immort. an c. 2. Immutabilis ratio est. Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Semper ergo animus humanus vivit, sive ipse ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter. — [3]) Ib. c. 6.

nur in einem lebenden Subjekte sein kann[1]): muß auch dasjenige, was so bewegt, daß es in dieser Bewegung selbst unveränderlich bleibt, wie solches bei der Seele in Bezug auf den Körper der Fall ist, den sie bewegt, nothwendig eine lebende Substanz sein[2]). Wenn mithin die Seele in ihrem Sein unvergänglich ist, so ist eben deshalb auch ihr Leben ein unvergängliches, d. h. sie ist unsterblich[3]). — Dieser Beweis hat um so mehr Kraft, als alle Veränderungen, welche der Seele auf was immer für eine Art zustoßen, nicht bewirken können, daß die Seele nicht mehr Seele sei; sie bleibt daher ihrer Substanz nach unverändert unter allen zufälligen Veränderungen, denen sie unterliegt, und da alles Unveränderliche auch unvergänglich, so muß es folglich auch die Seele sein[4]). Aber die Seele unterscheidet sich gerade dadurch wesentlich vom Körper, daß sie selbst Leben ist, während der Körper nur durch ein Anderes belebt werden, und somit das Leben auch verlieren kann. Würde also die Seele zwar ihrem Sein nach unvergänglich sein, aber doch ihres Lebens beraubt werden können: so würde sie eben vermöge dieser Möglichkeit aufhören, Seele zu sein, und würde, wie der Körper, als ein bloßes animatum sich darstellen. Nicht sie wäre mehr Seele, sondern vielmehr jenes Leben, das sie verliert, wäre die Seele von ihr. So kann also das Leben sich nicht selbst verlassen, und da die Seele wesentlich Leben ist, so muß sie offenbar, sowie unvergänglich, ebenso auch unsterblich sein[5]). — Es ist ferner unzweifelhaft, daß kein Sein als solches einen Gegensatz hat, der es zerstören könnte; denn die Wesenheit als solche läßt

---

[1]) Ibid. c. 4. — [2]) Ibid. c. 3. — [3]) Ibid. c. 5. Quamobrem si anima subjectum est, ut supra diximus, in quo ratio inseparabiliter ea necessitate quoque, qua in subjecto esse monstratur, nec nisi viva anima potest esse anima, nec in ea ratio potest esse sine vita, et immortalis ratio: immortalis est anima. — [4]) Ibid. l. c. — [5]) Ibid. c. 9, c. 10. Quodsi quis non eum interitum dicat formidandum animo, quo efficitur, ut nihil sit, quod aliquid fuit, sed eum, quo dicimus ea mortua, quae vita carent, attendat, quod nulla res seipsa caret. Est autem animus vita quaedam, unde omne, quod animatum est, vivit. Omne autem inanime, quod animari potest, mortuum, i. e. vita privatum intelligitur. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid est. Quod si absurdum est, multo minus hoc genus interitus timendum est animae, quod vitae certe non est timendum. Nam prorsus, si tunc moritur animus, cum eum deserit vita illa, ipsa vita, quae hunc deserit, multo melius intelligitur animus, ut jam non sit animus, quidquid a vita deseritur, sed ea ipsa vita, quae deserit. Quidquid enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intelligitur: haec autem vita, quae deserit ea, quae moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit, non moritur animus.

keinen Gegensatz zu, als das Nichtsein (essentiae nihil contrarium). Das muß somit um so mehr von dem höchsten Sein, dem göttlichen, gelten. Da nun die Seele ihr Sein eben durch das göttliche Sein besitzt, so kann auch sie durch Nichts ihres Seins beraubt werden, ebensowenig als dasjenige Wesen, wodurch sie ihr Sein besitzt. Sie ist also auch aus diesem Grunde unvergänglich und in Folge dessen auch unsterblich [1]). Denn schon der Körper kann, obgleich er der Auflösung und dem Untergange zustrebt, dennoch nie aufhören, Körper zu sein. Die Seele ist aber weit vorzüglicher als der Körper, und folglich kann sie um so weniger je aufhören, Seele zu sein. Seele ist sie jedoch, wie gezeigt worden, nicht, wenn sie nicht lebt, und sohin ist ihr Leben ebenso unzerstörbar, wie ihr Sein; d. i. ihre Unsterblichkeit ist eine nothwendige Folge ihrer Natur [2]). — In der That, wie das Sein, so hat auch das Leben der Seele keinen Gegensatz, welcher es zu zerstören vermöchte. Denn das Leben der Seele ist die Wahrheit, weil die Seele nur in dieser leben und sich bewegen kann. Der Gegensatz der Wahrheit ist aber die Falschheit, und diese ist offenbar nicht im Stande, der Seele ihr Leben zu entreißen. Sie ist deshalb auch aus diesem Grunde dem Tode nicht unterworfen, sondern schließt vielmehr denselben nothwendig von sich aus, und ist in Folge dessen unsterblich [3]).

---

[1]) Ibid. c. 12. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse, unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime et primitus est. Ex qua si habet animus idipsum, quod est, — non enim aliunde habere potest hoc, quod ex se non habet, nisi ab illa re, quae illo ipso est animo praestantior, — nulla res est, qua id amittat, quia nulla res ei rei contraria, qua id habet, et propterea esse non desinit.... Non igitur potest interire. — [2]) Ibid. c. 8. Mutabilitas non adimit corpori corpus esse, sed de specie in speciem transire facit motu ordinatissimo; non enim quaepiam ejus pars ad nihilum redigi sinitur...... Quamobrem nemo tam devius a ratione debet esse, cui aut non sit certum corpore animum esse meliorem, aut qui hoc concesso arbitretur corpori non accidere, ut corpus non sit, animo accidere, ut animus non sit. Quod si non accidit, neque animus esse, nisi vivat, potest, nunquam profecto animus moritur. — [3]) De immort. anim. c. 11. Diligenter opus est quaerere, quae res animo possit esse contraria, quae animo auferat esse animum, quod veritas praebet. Quid est igitur? An forte falsitas, quia illa veritas? Sed non manifestum est atque in promtu situm, quantum nocere animo falsitas possit? Non enim amplius potest, quam fallere. At nisi qui vivit, fallitur nemo. Non igitur falsitas interimere animum potest. Quodsi haec non potest, quae contraria veritati est, auferre animo animum esse, quod ei veritas dedit, quid aliud invenitur, quod auferat animo id, quod est animus? Nihil profecto.

Man sieht, diese Beweise, durch welche Augustinus die Unsterblichkeit der Seele zu begründen sucht, und zwar als eine nothwendige Folge ihrer eigenen Natur, sind vielfach analog, und manche sogar fast gleichlautend mit denjenigen, die wir schon bei Plato gefunden haben, wiewohl in ihnen auch neue Momente und Gesichtspunkte nicht mangeln, wie dieses von Augustinus nicht anders zu erwarten stand. Was man auch immer von denselben halten mag, so viel ist klar, daß sie nicht blos die Erhaltung der Seele von Seite Gottes überall voraussetzen, — weshalb auch Augustinus immer einen wesentlichen Unterschied setzt zwischen der Unsterblichkeit Gottes und der der Seele [1]), — sondern, daß sie auch erst durch die Lehre von der Bestimmung des Menschen ihre Vollendung erhalten, weil nur dadurch, daß der Mensch zu einem ewigen Leben bestimmt ist, die ewige Erhaltung derselben von Seite Gottes bedingt und gewährleistet ist. Und Augustinus hat auch diese Vervollständigung seiner Unsterblichkeitsbeweise nicht übersehen, wie wir dieses seiner Zeit finden werden. —

§. 139.

Haben wir bisher die Seele immer für sich betrachtet, so können wir nun übergehen auf das Verhältniß, in welchem die Seele nach der Lehre des hl. Augustin zum Leibe steht. In dieser Beziehung geht Augustinus von dem Grundsatze aus, daß der Mensch nur Eine Seele habe, und daß von einer substanziellen Zweiheit der Seelen im Menschen in keiner Weise die Rede sein könne. Wollte man aus den Worten des Apostels, daß das Fleisch dem Geiste widerstreite, und umgekehrt, den Schluß ziehen, daß im Menschen zwei der Substanz nach verschiedene Seelen wären, von denen jede ihren eigenen Willen hätte, so könnte man consequenterweise nicht bei der Zweiheit stehen bleiben, sondern man müßte so viele Seelen im Menschen annehmen, als es in ihm widerstreitende Willensrichtungen geben könne, und diese seien unzählbar [2]). — Augustin findet im Kampfe gegen die Manichäer Gelegenheit genug, die Lehre von der Einheit der Seele nach allen Seiten hin zu beleuchten und zu begründen. Der Mensch ist nur Ein Ich, — er hat also auch nur Eine Seele [3]). Diese an sich Eine Seele

---

[1]) Ep. 166. ad Hier. n. 3. — De Gen. ad litt. l. 7, c. 28. — De nat. bon. c. 39. — [2]) Conf. l. 8, c. 10. Nam si tot sunt contrariae naturae, quod voluntates sibi resistunt, non jam duae, sed plures erunt. — De Gen. ad litt. l. 10, c. 13. — [3]) Conf. l. 8, c. 10. Ego, cum deliberabam, ut jam servirem domino deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam, ego, ego eram..... Nec plene volebam, nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso. Et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis

besitzt nun aber zwei von einander wesentlich verschiedene Vermögen. Nach dem einen ist sie dem Leibe zugekehrt, nach dem andern dagegen erhebt sie sich über denselben. Das erste Vermögen ist in sich selbst wiederum ein zweifaches, nämlich vegetatives und sensitives Vermögen, und insoferne die Seele nach diesen beiden Vermögen thätig ist, ist sie der Grund des Lebens und der Sinnlichkeit im Menschen. Das letztere Vermögen dagegen ist die Vernunft, und diese kann vermöge ihrer Stellung zu den beiden andern Kräften als das Principale animae bezeichnet werden, gemäß welchem die Seele nach dem Bilde Gottes geschaffen ist[1]), sowie sie auch als der höhere Theil der Seele gegenüber der pars inferior sich darstellt; so daß also diese Ausdrücke, wo sie gebraucht werden, durchaus keinen Dualismus der Seelen involviren[2]). Nach dieser ihrer vernünftigen Seite erhebt sich die Seele, wie schon gesagt, über den Körper, sofern ihre intelligente Thätigkeit formell nicht durch die körperlichen Organe bedingt ist, sondern unabhängig von diesen sich vollzieht[3]). — Wir haben somit zwei wesentliche Beziehungen der Einen Seele, und gerade hierin gründet die gewöhnliche Unterscheidung zwischen Seele und Geist. So fern nämlich die Seele dem Leibe zugewendet und in ihm und durch ihn wirksam ist, kann man sie Seele im engern Sinne nennen[4]), während sie nach ihrer vernünftigen Seite, nach welcher sie unabhängig vom Körper erkennend und wollend thätig ist, als Geist bezeichnet werden mag[5]). Zwischen Geist und Seele ist folglich nur ein beziehungsweiser Unterschied, und selbst diese Unterscheidung ist insoferne willkührlich, als auch die ganze Seele vermöge ihrer unkörperlichen, geistigen Natur als Geist bezeichnet werden muß[6]). Wie die Vernunft nichts für sich selbstständiges, sondern nur ein Vermögen der Seele ist, so ist auch der Geist nicht etwas der Substanz nach anderes als die Seele, sondern er ist nur die Seele selbst nach ihrer höhern, vernünftigen Seite betrachtet, nach welcher sie sich wesentlich von der Thierseele unterscheidet[7]).

---

alienae, sed poenam meam. Vgl. c. 5. — [1]) De Gen. ad litt. l. imp. c. 16. — De gen. ad litt. l. 3, c. 20. — [2]) Vgl. De duab. an. c. 13. — [3]) De imm. an. c. 1. Nec corpus intelligit, nec animus auxiliante corpore intelligit, quia cum intelligere vult, a corpore avertitur c. 6. — [4]) Quaest. 83, q. 7. Anima aliquando ita dicitur, ut cum mente intelligatur, veluti cum dicimus, hominem ex anima et corpore constare; aliquando ita, ut excepta mente dicatur. Sed cum excepta mente dicitur, ex his operibus intelligitur, quae habemus cum bestiis communia. — [5]) De Gen. c. Man. l. 2, c. 8. Spiritus autem hominis in scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis, qua distat a pecoribus. Vgl. De tr. l. 14, c. 16. — [6]) De Gen. ad litt. l. 8, c. 21. Anima est spiritus creatus. l. 12, c. 7. Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tanquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio Dei. — De civ. Dei l. 14, c, 2. — [7]) De

Wir finden also hier jenes Princip, welches eines der wesentlichsten Unterscheidungsmerkmale zwischen der christlich-speculativen und idealistischen Lehre vom Menschen bildet, in seiner vollen Bedeutung und in seiner ganzen Strenge aufrecht erhalten, wie solches auch von einem so consequenten Denker, wie es der hl. Augustin war, nicht anders zu erwarten stand. Die Seele ist das formale Princip des Leibes; — durch die Seele ist der Leib das, was er ist, durch sie wird er zum organischen Menschenleibe gestaltet, seine wesentliche Form, die er als menschlicher Leib besitzt, ist durch sie und zwar durch sie allein bedingt[1]). Der Leib ist nicht etwas Selbstständiges, das mit einer eigenen Lebenskraft, mit einem eigenen formalen Principe an den Geist heranträte und als ein schon fertiges Naturprodukt mit dem letztern sich verbände; der Leib ist vielmehr ohne die Seele, ohne den Geist, als menschlicher Leib gar nicht denkbar; der Geist bedingt sein Leben, ja ist selbst sein Leben, in ähnlicher Weise, wie des Geistes Leben selbst wiederum Gott ist[2]). Die Seele ist im Leibe Alles in Allem, ohne sie hat der Letztere weder Wirklichkeit noch Wirksamkeit, und muß daher von demselben Augenblicke an der Auflösung verfallen, wo sie ihn verläßt[3]).

§. 140.

Es ist leicht ersichtlich, daß Augustinus durch diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele die Einheit des menschlichen Wesens vollkommen sicher gestellt hatte, ohne doch den wesentlichen Unterschied der beiden Bestandtheile von einander zu verwischen. Was den Menschen als solchen constituirt, das sind Seele und Leib, die man beide nach dem Vorgange der hl. Schrift auch als Geist und Fleisch bezeichnen kann, und wie beide Bestandtheile wesentlich zur Natur des Menschen gehören, so ist die letztere auch ausschließlich durch diese beiden Bestandtheile gebildet. Der Mensch

---

an. et ej. or. l. 2, c. 2. l. 4, c. 22. — 1) De immort. anim. c. 15. Manente anima in eo, quo anima est, corpus per illam subsistit, dantem speciem.... Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus, in quantum est. Der Widerruf in den Retract. 1, c. 5, bezieht sich jedenfalls nur auf die in de imm. an. c. 15 angedeutete Ausdehnung dieses Princips auf den gesammten Weltkörper, als wenn auch dieser eine allgemeine Seele besäße und durch sie seine Form erhielte. c. 16. — De lib. arb. l. 3, c. 9. Hanc tamen corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat, ut ei speciem decentissimam praebeat, motumque vitalem. — 2) Conf. l. 10, c. 6. Jam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis, praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori, deus autem tuus etiam tibi vita est. c. 20. — De lib. arb. l. 2, c. 16. — De ver. rel. c. 41. — 3) Tract. 8. in Evang. Joann. 2, n. 2.

besteht nur aus Leib und Seele, jedes anderweitige Moment ist von seinem Wesen ausgeschlossen [1]). Wenn man auch nach der Andeutung des Apostels die Momente der menschlichen Natur als Leib, Seele und Geist bezeichnen kann [2]), so ist bereits oben gesagt worden, was man in diesem Falle unter dem Ausdrucke „Seele“ und „Geist“ zu verstehen habe, und in anderer Weise die erwähnten Andeutungen des Apostels zu verstehen, ist man durchaus nicht berechtigt; denn der Mensch hat nur Eine Seele, und diese Eine Seele ist Seele und Geist zugleich, ohne irgend welche substanzielle Verschiedenheit zwischen beiden [3]). — Wenn aber Seele und Leib einerseits nothwendig und andererseits ausschließlich zur Natur des Menschen gehören, so ist doch der Mensch als solcher etwas anderes, als seine beiden Bestandtheile, so fern man sie für sich betrachtet. Er ist die Einheit beider. Beide zur Einheit verbunden, geben den Menschen, diese in sich einheitliche Natur [4]). Augustinus unterscheidet zwar ebenfalls wie viele seiner Vorgänger, zwischen innerm und äußerm Menschen, indem er unter ersterem die Seele, und unter letzterem den Leib versteht [5]); aber doch spricht er es andererseits wiederum ausdrücklich aus, daß nur beide zugleich und einheitlich der Mensch im eigentlichen Sinne dieses Wortes sind [6]). Der Leib ist die Materie, die Seele die Form, beide in Einheit miteinander sind die Eine menschliche Natur: und so ist der Mensch eine einheitliche Natur, und weil er dieses ist, auch eine einheitliche Person. Bei aller Einheit der menschlichen Natur verlieren jedoch

---

1) Enarr. in Psalm. 145. Nihil invenimus amplius in homine, quam carnem et animam; — totus homo, h. e. spiritus et caro. — Vgl. De duab. anim. c. 13. — 2) Vgl. De fid. et symb. c. 5. – De anima et ej. orig. l. 4, c. 2. — 3) Quaest. 83. qu. 38. — 4) De civ. Dei. l. 10, c. 29. Corpus animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura nostra ipsa teste cognoscimus. — Enarrat. in Ps. 68. p. 1. Natura nostra est consortium quoddam animae et corporis, et quaedam in his duobus familiaritas conglutinationis et compaginis. — De trin. l. 7, c. 4. — De mor. eccl. l. 1, c. 4. Quid est ipse homo, an corpus tantummodo, an tantummodo anima, an utrumque horum? Quanquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum; nam neque corpus homo esset, si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur etc. De doctr. christ. l. 1, c. 26. — 5) De trin. l. 13, c. 1. — 6) De civ. Dei. l. 13, c. 14. Homo non est corpus solum, nec anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Anima interior, corpus exterior, utrumque tamen unus homo. — C. Faust. Man. l. 24, c. 2. Non itaque unum hominem fecit deus ad imaginem suam, et alterum fecit non ad imaginem suam, sed quia hoc utrumque, interius et exterius, simul unus homo est, hunc unum hominem ad imaginem suam fecit, secundum id nempe, quod habet rationalem mentem.

die beiden Bestandtheile derselben dennoch ihr eigenthümliches Wesen nicht; der Körper behält ungeachtet seiner Verbindung mit der Seele seine körperliche Natur immer bei, und in gleicher Weise verhält es sich auch mit der Seele. Der Leib hebt sich nicht in der Seele, und die Seele nicht im Leibe auf: und so ist der Mensch in der Einheit seiner Natur doch wiederum ein Doppelwesen und kann nie aufhören dieses zu sein [1]).

§. 141.

Aus diesen Prämissen ergibt sich nun leicht die Art der Wechselwirkung, welche im Menschen zwischen Seele und Leib stattfindet. Es ist offenbar, daß der Leib nicht eine mechanische Einwirkung auf die Seele auszuüben vermöge; denn abgesehen davon, daß er in diesem Falle der Seele mit einer Art Selbstständigkeit und eigener Lebendigkeit gegenüber stehen würde, während er doch in seiner Wirklichkeit und Lebendigkeit in jeder Beziehung durch diese bedingt ist, würde in der gedachten Annahme die Seele zum Leibe sich wie die Materie verhalten, welche die Einwirkung des Leibes aufnimmt, eine Supposition, welche nicht blos dem Wesen der Seele als geistiger Substanz widerstreitet, sondern auch den absoluten Vorrang, welchen sie dem Leibe gegenüber behauptet, gefährden müßte [2]). Nicht der Leib also wirkt auf die Seele, sondern die Seele wirkt in dem Leibe und durch denselben, und was sie folglich erleidet, das erleidet sie nicht von dem Körper, sondern von sich selbst, sofern sie in den Organen des Körpers und durch dieselben thätig ist [3]). Die Seele ist somit das allein thätige, nicht blos nach jener Richtung hin, nach welcher sie selbst den Körper belebt, erhält und bewegt, sondern auch insofern sie sich empfindend verhält. Sie selbst ist es, welche durch die Organe des Leibes die Gegenstände der Außenwelt empfindet und wahrnimmt. Denn wenn auch diese Gegenstände zunächst auf den Sinn einen Eindruck machen, so ist doch dieser Eindruck nur dadurch ermöglicht, daß die Seele mit ihrer Lebenskraft die Sinne belebt, und so ihre eigene Thätigkeit auf jene richtet. Wenn daher eine Einwirkung auf die von ihr belebten Organe geschieht, so ist es offenbar, daß dadurch auch ihre Thätigkeit afficirt werden muß, und sofern diese Affection ihr nicht verborgen bleiben kann, ist

---

1) Ep. 238 ad Pascent. n. 12. — 2) Music. l. 6, c. 5. Sed perabsurdum est, fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Numquam enim est anima corpore deterior: et omnis materia fabricatore deterior. Nullo modo igitur anima fabricatori corpori est subjecta materies; esset autem, si aliquos in ea numeros corpus operaretur. — 3)) Ib. l. c. Cum autem anima ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a se ipsa patitur, non a corpore, sed plane, cum se accommodat corpori.

gerade dieses dasjenige, was wir „empfinden" nennen[1]). Dabei ist nicht zu verkennen, daß die Thätigkeit der Seele im Leibe entweder leichter oder schwerer sich vollziehen kann, je nachdem sie es selbst verdient hat, daß sie die körperliche Natur mehr oder weniger in ihrer vollkommenen Gewalt hat. Wenn folglich äußere Gegenstände auf den Sinn einen Eindruck machen, so ist derselbe der natürlichen Richtung des Sinnes, wie diese bedingt und bestimmt ist durch die in dem Sinne waltende Lebenskraft der Seele, entweder entsprechend, oder aber widerstreitend. Indem nun auch der Seele jene Harmonie oder jener Widerspruch mit ihrer eigenen wesentlichen Lebens- und Thätigkeitsrichtung, wie diese in der natürlichen Richtung des Sinnes sich kundgibt und gewissermaßen verleiblicht, nicht entgehen kann: resultiren hieraus im ersten Falle die angenehmen, und im letztern die unangenehmen Empfindungen[2]). — So reducirt sich denn die gesammte Wechselwirkung

---

[1]) Ib. L. c. Quid easdem aures animatum membrum esse nonne concedis? — Concedo. — Cum ergo elementum id, quod in eo membro simile est aëri, moveatur aëre percusso, animam illam, quae ante istum sonum vitali motu in silentio corpus aurium vegetabat, num putamus, aut cessare posse ab opere movendi, quod animat, aut eodem modo movere commotum extrinsecus aërem auris suae, quo movebat, antequam ille illaberetur sonus? — Non videtur nisi aliter. — Hoc ergo aliter movere, nonne fatendum est, facere esse non pati? — Ita est. — Non igitur absurde credimus, motus suos animam vel actiones vel operationes vel si quo alio nomine commodius significari possunt, non latere, cum sentit..... Cum ergo ipsum sentire sit movere corpus etc. — [2]) Ib. l. c. Ego enim ab anima corpus hoc animari non puto, nisi intentione facientis, nec ab isto quicquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subjecto divinitus dominationi suae: aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro ejus meritis magis minusve illi cedit natura corporea. Corporalia ergo, quaecunque huic corpori ingeruntur aut objiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi ejus aut adversetur, aut congruat: ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subjectam in operis sui vias difficulter impingit, fit attentior ex difficultate in actione: quae difficultas propter attentionem, cum eam non latet, sentiri dicitur, et hoc vocatur dolor aut labor. Cum autem congruit, quod infertur aut adjacet, facile totum id vel ex eo, quantum opus est, in sui operis itinera traducit: et ista ejus actio, qua suum corpus convenienti extrinsecus corpori adjungit, quum propter quiddam adventitium attentius agitur, non latet, sed propter convenientiam cum voluptate sentitur.... Et ne longum faciam, videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere, et has actiones, sive faciles propter convenientiam sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc

zwischen Seele und Leib darauf, daß die Seele den Leib als das Organ ihrer Thätigkeit nach Außen einerseits, und ihrer Erkenntniß der Außenwelt andererseits gebraucht, und der Leib als das Organ der Seele dem Dienste derselben in dieser beiderseitigen Richtung sich darbietet, damit die Seele in ihm und durch ihn zur Erreichung jener Zwecke thätig sein könne. —

§. 142.

Obgleich jedoch nach all diesem die Seele auf das Innigste mit dem Leibe verbunden ist, so ist doch die Berührung zwischen ihr als der Bewegerin des Leibes und den gröbern Bestandtheilen des Körpers nicht eine ganz und gar unmittelbare. Vielmehr steht die Seele mit diesen in Verbindung mittelst feinerer, ihrem eigenen geistigen Wesen näher stehender Elemente: und diese sind lichtiger und luftiger Natur (Licht und Luft [1]). Diese sind es zunächst, durch welche sie nicht blos den Körper belebt, zusammenhält und regiert, sondern durch sie empfindet sie auch in den Sinnen [2]), und bewegt den Körper mittelst der Nerven, in denen diese Elemente eingeschlossen sind [3]). Denn vom Gehirn laufen die Nerven in die Sinne und in alle Theile des Leibes aus, und durch die feine, lichtige und luftige Substanz, die sie einschließen, ist die Empfindung und Bewegung zunächst bedingt [4]). Nur ist diese Wirkung in jedem Sinne eine andere, je nachdem es nämlich das Wesen und der wesentliche Zweck des Sinnes erheischt. — So setzt also Augustinus zwischen die Seele und die gröbern Bestandtheile des Körpers ein Mittleres hinein, um die Schroffheit des Gegensatzes zu mildern, und den Uebergang von dem einen zum andern zu vermitteln. Die neuere Physiologie lehrt bekanntlich im Wesen dasselbe, wenn sie auch freilich das Nervenfluidum nicht mehr als lichtige oder luftige Natur auffaßt, wobei jedoch zu bemerken ist, daß wohl auch Augustinus die erwähnten Ausdrücke nicht in dem Sinne, welchen man im gewöhnlichen Leben damit verbindet, gebrauchte und gebrauchen wollte.

Desungeachtet aber ist nach Augustinus die Seele ihrer Substanz nach

---

totum est, quod sentire dicitur. — [1]) De Gen. ad litt. l. 7, c. 15. Anima crassioris corporis sui materiam, h. e. humidam quandam terram, quae in carnis versa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis administrat, i. e. per lucem et aërem. Nullus enim sine his duobus vel sensus in corpore est, vel ab anima spontaneus motus.... Anima ergo, quoniam res est incorporea, corpus, quod incorporeo vicinum est, sicut est ignis, vel potius lux et aër, primitus agit, et per haec caetera, quae crassiora sunt corporis, sicuti humor et terra, unde carnis corpulentia solidatur, quae magis sunt ad patiendum subdita, quam praedita ad faciendum. c. 19. — l. 12, c. 16. — Vgl. Mus. l. 6, c. 5. — [2]) De Gen. ad litt. l. 3, c. 5. — [3]) Ib. l. 7, c. 19. — [4]) Vgl. De quant. anim. c. 22.

im ganzen Körper und in allen Theilen desselben ganz gegenwärtig, wie wir dieses schon früher zu erwähnen Gelegenheit hatten. Denn überall, wo ein Eindruck auf den Körper geschieht, fühlt ihn die ganze Seele, und zwar gerade an der Stelle, wo derselbe geschieht, was nicht möglich wäre, wenn sie nicht an jeder Stelle des Körpers ganz gegenwärtig wäre [1]). Darum spricht auch Augustinus nicht von einem besondern Sitze der Seele im Leibe, und er konnte seinen Grundsätzen gemäß hievon nicht sprechen. Freilich ist auch ihm das Herz das Centralorgan des vegetativen Lebens, sowie das vordere und hintere Gehirn die Centralorgane der Empfindung und der willkührlichen Bewegung sind, während das Mittelhirn dem Gedächtnisse dient: und insofern kann man sagen, daß nach A. die Seele in diesen Organen vorzugsweise thätig sei [2]); — aber der Seele diese Organe als ausschließlichen Sitz zuzutheilen, wäre der ganzen psychologischen Lehre des Augustinus zuwider gewesen.

Sind dieses die Lehrsätze, welche Augustinus in Bezug auf das Verhältniß der Seele zum Leibe aufstellte, so wollte er jedoch damit das „Wie" der Wechselverbindung der Seele und des Körpers, sowie der Wechselwirkung zwischen beiden nicht vollständig erklärt haben. Er gesteht offen, daß dieses „Wie" für uns ein Geheimniß sei, das wir nicht vollkommen zu ergründen

---

[1]) De immort. anim. c. 16. Anima non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore. Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in eis partibus est, et in pede sentiret, nec sentire, quod ibi factum est, absens posset. Non enim nuntio aliquo credibile est fieri, non sentiente, quod nuntiat: quia passio, quae fit, non per continuationem molis currit, ut caeteras animae partes, quae alibi sunt, latere non sinat, sed illud tota sentit anima, quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit, ubi fit. Tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. — De trin. l. 6, c. 6. — Contr. ep. fund. c. 16. Animae vero natura, etiamsi non illa ejus potentia consideretur, qua intelligit veritatem, sed illa inferior, qua continet corpus et sentit in corpore, nullo modo invenitur locorum spatiis aliqua mole distendi, nam singulis sui corporis particulis tota praesto est, cum tota sentit in singulis, nec minor est pars ejus in digito, et major in brachio, sed ubique tanta, quia ubique tota est. Cum enim tangitur digitus, non per totum corpus sentit, et tamen tota sentit, totam enim tactus ille non latet, quod non fieret, nisi tota praesto esset etc. — Ep. 166. ad Hieron. n. 4. — [2]) De Gen. ad litt. l. 7, c. 18. Tres tanquam ventriculi cerebri demonstrantur. Unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis, alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis, tertius inter utrumque, in quo memoria vigere demonstrant. c. 19.

vermögen. Das „Daß“ läßt sich nicht läugnen, das „Wie“ aber ist nur Gott allein vollkommen bekannt[1]). Aber das ist klar, daß dem hl. Augustin auf seine Grundsätze hin auch der menschliche Körper in einem höhern Lichte erscheinen mußte. Verhält sich die Seele zu ihm, wie die Species oder Form zur Materie, so stellt er in seiner ganzen Anlage und Erscheinung das Bild der Seele dar, und weist demzufolge durch sich selbst, besonders durch seine aufrechte Stellung auf das höhere Princip hin, das ihn beseelt[2]).

§. 143.

Wir haben uns nun im Bisherigen den Weg gebahnt zur Entwicklung der verschiedenen Vermögen des Menschen, wie dieselben in seiner einheitlichen Doppelnatur begründet sind, und wir zögern nicht mehr länger, uns der Betrachtung derselben zuzuwenden. Das auf unterster Stufe stehende Vermögen der Seele ist, wie schon oben angedeutet worden, das vegetative Vermögen. Die Seele ist es, von welcher unmittelbar das Leben in den Leib ausströmt, — Augustinus weiß diesen Lehrsatz nicht oft genug zu wiederholen; — die Seele ist es, welche die körperliche Materie zwar nicht schafft, aber doch durch ihre im Innern dieser Materie wirkende Kraft, dieselbe zum organischen Menschenleibe gestaltet, und diesen als organische Einheit bildet, belebt und zusammenhält[3]). Das Vermögen nun, das dieser ihrer Thätigkeit zu Grunde liegt, ist das vegetative. — Die Seele ist es ferner auch, welche die sinnliche Natur des Leibes bedingt und bewirkt[4]). Ohne die Seele ist kein leiblicher Sinn möglich, eben so wenig als ohne sie eine vitale Bewegung des Körpers oder ein sinnlicher Trieb denkbar ist[5]). Sie ist es, welche durch den Sinn empfindet und dessen Thätigkeit bedingt, ja selbst in ihm thätig ist[6]); sie ist es

---

[1]) De civ. Dei. l. 21, c. 10. Iste modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est. — De Gen. ad litt. l. 8, c. 21. Miris modis commixta est anima vivificando corpori. — [2]) De Gen. ad litt. l. 6, c. 12. — [3]) De quant. anim. c. 33. Anima corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat, colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit, alimenta per membra aequaliter suis quibusque redditis distribui facit, congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. — De Gen. c. Man. l. 2, c. 7. — De Gen. ad litt. l. 3, c. 16. l. 7, c. 18. — [4]) Ep. 137, n. 5. ad Volus. — De civ. Dei. l. 21, c. 8. Ab anima est corporis sensus et vita. — [5]) C. Jul. Pel. l. 6, c. 5. Quis autem nescit, ideo carnem concupiscere, quia carnaliter anima concupiscit? Non enim sine anima ulla potest esse carnis concupiscentia. — [6]) Conf. l. 10, c. 7. Est alia vis, non

aber auch, welche durch den sinnlichen Trieb und in demselben begehrt, und durch die respectiven Organe den Körper in Bewegung setzt. Das Vermögen nun, das dieser Thätigkeit der Seele im Leibe zu Grunde liegt, ist das sensitive Vermögen: und in Bezug auf diese, sowie in Bezug auf die vegetative Kraft steht sie mit der Thierseele auf gleicher Linie. — Ueber diesen beiden tiefer stehenden Vermögen erhebt sich endlich die Vernunft, die dem Thiere nicht eignet, und deren Wirksamkeit nicht wie die der beiden andern Vermögen an die Leiblichkeit gebunden ist, sondern als vollkommen selbstständig sich bewährt [1]).

Wir mußten diese Eintheilung der Seele in die drei erwähnten wesentlichen Vermögen hier aus dem Vorausgehenden recapituliren, um uns die weitere Entwicklung des ideellen Organismus der menschlichen Seelenkräfte zu ermöglichen. Dasjenige nun, worin sich das ganze höhere Leben des Menschen vollzieht, ist das Erkennen und Wollen, und darum muß im Menschen nach der höhern Seite seines Wesens hin zwischen zwei Grundvermögen unterschieden werden, nämlich zwischen dem Erkenntniß- und Willensvermögen. Die Erkenntniß des Menschen beginnt in der sensitiven Region mit der sinnlichen Vorstellung, und deshalb steht das Vorstellungsvermögen in dem Organismus der menschlichen Erkenntnißkraft auf der untersten Stufe; und weil es, wie gesagt, noch in die sensitive Region fällt, kann es sich nur in Einheit mit den leiblichen Sinnen bethätigen [2]). Die Organe dieses Vermögens sind also zunächst die Sinne, von denen jeder seinen ihm eigenthümlichen Gegenstand hat, während sie sich zuletzt sämmtlich im Gemeinsinn concentriren, der als solcher die Einheit aller Sinne ist [3]). Auf den Gemeinsinn folgt die Einbildungskraft, welche Augustinus im Gegensatze zur Vernunft als vis spiritalis (spiritus) bezeichnet, und deren Funktion darin besteht, daß sie die sinnlichen Bilder, welche aus den Gegenständen der Erfahrung gewonnen werden, auch ohne unmittelbare Gegenwart der entsprechenden Gegenstände, festhält und dem Geiste vergegenwärtigt [4]). Es ist nicht zu

---

solum, quâ vivifico, sed etiam, quâ sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit dominus, jubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat, sed illi, per quem videam, huic per quam audiam, et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis, quae diversa per eos ago, unus ego animus. — [1]) De trin. l. 9, c. 3. Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsum. — [2]) Ib. l. 11, c. 2. — Epist. 137. n. 5. ad Volus. — [3]) De lib. arb. l. 2, c. 3. Esse interiorem quendam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis sensibus cuncta referuntur. — [4]) De Gen. ad litt. l. 12, c. 9. Spiritus vocatur vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. c. 11. Quod per corporalem visionem sentitur, illi spiritali tanquam praesidenti nuntiatur. Nam ut aliquid oculis cer-

läugnen, daß Augustinus zwischen dieser Einbildungskraft und dem sinnlichen Vorstellungsvermögen keine scharfe Gränzlinie zieht, indem er das letztere unmittelbar in die erstere übergehen läßt [1]). Dazu bemerkt er, daß die vis spiritalis sich in Bezug auf die sinnlichen Bilder, die in ihr sich vorfinden, dem Gegenstande gegenüber keineswegs rein leidend verhalte, sondern daß sie selbst diese Bilder in sich hervorbringe [2]). — Mit diesem spiritalen Vermögen verbindet sich dann das Gedächtniß, in welchem der Geist seine Erkenntnisse aufbewahrt, um sie aus ihm nach Bedürfniß wieder in's Bewußtsein hervorrufen zu können [3]). Das Gedächtniß ist dem hl. Augustin ein Hauptvermögen des Menschen, und er nimmt keinen Anstand, es mit Intelligenz und Wille auf gleiche Linie zu stellen. Aber er nimmt dasselbe auch in einem viel weiteren Sinne, als dieses gewöhnlich geschieht. Er unterscheidet zwischen einem sinnlichen und intellektuellen Gedächtniß, und theilt dem ersteren die Aufbewahrung sinnlicher Erkenntnisse zu, während er in das letztere die übersinnliche Erkenntniß verlegt [4]). Hienach gehört das Gedächtniß nach der einen Seite dem sensitiven Lebenskreise an, nach der andern dagegen fällt es in den Bereich der Vernunft. Wir haben schon früher gehört, daß Augustinus dem intellektuellen Gedächtnisse die primitive Gottesidee und in ihr die Keime aller höhern Erkenntniß zutheilt: und nach manchen anderweitigen Aeußerungen des hl. Augustin zu schließen, möchte man fast glauben, daß er auch das Selbstbewußtsein in diesem Gedächtnisse habe aufgehen lassen [5]). So verbindet er mit dem Gedächtnisse einen viel höhern und weitern Begriff, als dieses gewöhnlich der Fall ist, und wenn es sich nicht läugnen läßt, daß dadurch der Klarheit seiner hieher bezüglichen Lehre wenig Vorschub geleistet wird, so läßt sich andererseits gerade in diesem Punkte der Einfluß der platonischen Lehre nicht verkennen, sofern auch in dieser das Hauptmoment der Erkenntniß im Gedächtnisse liegt; freilich in einem andern Sinne, als dieses bei Augustinus der Fall ist, der übrigens der platonischen Philosophie allenthalben das größte Lob angedeihen läßt [6]). — Mit dem Gedächtnisse verbindet sich endlich die Vernunft, welche im Allgemeinen die Erkenntniß des Uebersinnlichen zur Aufgabe hat, in sich selbst jedoch wiederum ein doppeltes Moment einschließt, nämlich das intuitive und

---

nitur, continuo fit imago ejus in spiritu, sed non dignoscitur facta, nisi cum ablatis oculis ab eo, quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus. — [1]) Ib. l. 12, c. 6. c. 11. — [2]) Ib. l. 12, c. 16. Nec putandum est, facere aliquid corpus in spiritu, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur; — ipse spiritus in se ipso facit imaginem. — [3]) Conf. l. 10, c. 8. — [4]) De trin. l. 15, c. 23. — Vgl. C. ep. fund. c. 17. — [5]) Conf. l. 10, c. 25. Sui quoque meminit animus. — De trin. l. 14, c. 6. Novit se (anima), tanquam ipsa sit sibi memoria sui. — [6]) Vergl. De civ. Dei. l. 8, c. 5—9.

discursive Vermögen, wovon Augustinus das erstere als Ratio und das andere als Ratiocinatio bezeichnet [1]). Nach unserer Ausdrucksweise würden wir das erstere Vermögen Vernunft, das letztere dagegen Verstand nennen [2]). Uebrigens bedient sich Augustinus selbst zur Bezeichnung dieser höhern Seite des menschlichen Erkenntnißvermögens verschiedener Ausdrücke. Wir finden es als mens, intelligentia und ratio bezeichnet, und diese Ausdrücke werden von Augustinus überall für einander gesetzt, ohne daß ein wesentlicher Unterschied zwischen den ihnen zu Grunde liegenden Begriffen angenommen würde. — In einer andern Richtung dagegen unterscheidet Augustinus, ebenso wie Aristoteles, zwischen theoretischer und practischer Vernunft (ratio contemplativa et activa) [3]), wovon die erstere der ewigen Wahrheit als solcher zugewendet ist, die andere dagegen auf die Ordnung der menschlichen Handlungen und auf die Leitung der menschlichen Angelegenheiten sich bezieht, also im Kreise desjenigen sich bewegt, was als ein Gut anzustreben und als ein Uebel zu vermeiden ist [4]). Unter Vernunft im engern und eigentlichen Sinne dieses Wortes (mens) hat man jedoch immer nur die theoretische oder contemplative Vernunft zu verstehen; die praktische Vernunft ist nur eine Folge der erstern, und strömt aus dieser gleichsam aus, weshalb sie keineswegs auf gleicher Linie mit ihr steht. Der speculativen Vernunft gehört die Weisheit, der praktischen dagegen die Wissenschaft im engern Sinne dieses Wortes an [5]). Immer aber ist es die Eine Vernunft, welche nach diesen beiden Beziehungen sich bethätigt, denn es soll mit der erwähnten Unterscheidung keine reale Theilung der Vernunft inducirt werden, sondern nur eine Distinktion ihrer verschiedenen Thätigkeitsrichtungen [6]). Nach der einen Seite hin bewegt sie sich im Gebiete der reinen idealen Wahrheit, und ist ganz und gar für sich thätig, nach der andern Seite hin dagegen steht sie auch mit den sensitiven Vermögen in Verbindung, um dieselben nach den Regeln der höhern Wahrheit zu leiten und zu beherrschen: und indem so die Vernunft als praktische Vernunft alle andern menschlichen Vermögen und Thätigkeiten, die überhaupt ihrem Einflusse unterworfen sein können, durchdringt und gleichsam durchlebt, kann man in dieser Beziehung mit Recht sagen, daß eigentlich die Vernunft es ist, welche (beispielsweise) durch den Sinn wahrnimmt und die äußern Objekte erkennt [7]).

---

1) De quant. anim. c. 27. Ratio est quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, i. e. aspectus illius, per ea, quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum. Itaque, cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur. — 2) Nach Aristoteles und den Scholastikern wären diese beiden Ausdrücke zu umstellen. — 3) C. Faust. Man. l. 22, c. 27. — 4) De trin. l. 12, c. 2. 3. 14. 15. — 5) Ib. l. 12, c. 14. — 6) Ib. l. 12, c. 4. 7. — 7) De ord. l. 2, c. 2.

§. 144.

An das Erkenntnißvermögen schließt sich dann das Begehrungsvermögen an, das sich zunächst als unwillkührlicher Trieb kund gibt, dessen Befriedigung ein inneres Vergnügen nach sich zieht: und dieses ist entweder ideeller oder sinnlicher Natur, je nachdem diese Befriedigung entweder einem höhern oder einem sinnlichen Triebe zu Theil geworden ist. Wie aber das sinnliche Vorstellungsvermögen nur mit und in dem leiblichen Sinne wirksam sein kann, so kann auch der sinnliche Trieb sich nur bethätigen in dem Fleische und durch dasselbe [1]), während in Bezug auf den dem Idealen zugewendeten Trieb das Gegentheil der Fall ist [2]). Der erstere gehört also wesentlich der sensitiven Lebensregion im Menschen an, der letztere dagegen erhebt sich über diese. Den Mittelpunkt des Begehrungsvermögens bildet der Wille oder das Selbstbestimmungsvermögen, welches in seiner Thätigkeit von der Erkenntniß abhängig ist. Eben weil mit und in diesem Willen der Mensch sich selbst zu seinem Handeln bestimmt, ist er der Mittelpunkt und die bewegende Kraft in dem ganzen innern und äußern Leben des Menschen, und weil sich so das gesammte Leben, Denken und Thun des Menschen in seinem Willen concentrirt, konnte Augustinus mit Recht sagen, daß alle Menschen eigentlich nur Willen sind [3]). Der Wille gehört ebenso wie die Vernunft zu den höhern Kräften des Menschen, und darum ist er auch nur im Menschen zu finden, und bildet ein ausschließliches Prärogativ desselben [4]). Wie das Thier keine Vernunft besitzt, so besitzt es auch keinen Willen, es ist ganz und gar dem Impuls des sinnlichen Triebes anheimgegeben [5]).

Nimmt man nun die verschiedenen Thätigkeiten, wie sie den bisher dargestellten Vermögen des Menschen entsprechen, zusammen, und vergleicht dieselben untereinander in Bezug auf ihre größere oder geringere Bedeutung, die sie im höhern Leben des Menschen haben: so kann man sieben Stufen der Erhebung der menschlichen Seele von ihrer zu tiefst stehenden bis zu ihrer höchsten Thätigkeit ausscheiden. Die erste und unterste Stufe ihrer Thätigkeit ist die Belebung des Körpers; dann folgt die sensitive Thätigkeit, an sie schließt sich die Kunst an; über diese erhebt sich die Tugend, und zwar zunächst das Streben nach Tugend, wodurch sich die Seele reinigt, um auf der Grundlage dieser Selbstreinigung dann zur fünften Stufe überzugehen, welche darin sich vollzieht, daß die Seele freudig in

[1]) De Gen. ad litt. l. 10, c. 12. Concupiscentiae carnalis causa non est in anima sola, sed multo minus est in carne sola: ex utroque enim fit, ex anima scilicet, quia sine illa delectatio nulla sentitur, ex carne autem, quia sine illa carnalis delectatio non sentitur. — [2]) Ibid. l. 10, c. 12. — [3]) De civ. Dei. l. 14, c. 6. Voluntas quippe est in omnibus, immo omnes nihil aliud, nisi voluntates sunt. — [4]) Ib. l. 5, c. 11. — [5]) Vgl. Ib. l. c.

der Tugend ruht, und in dieser freudigen sichern Stimmung sich in der errungenen Reinheit von der Sünde erhält. Dieser Zustand bildet dann wiederum für die Seele die Voraussetzung, um den innern Blick ihrer Vernunft Gott zuzuwenden, und ist dieses die sechste Stufe ihrer Erhebung, so erreicht die Stufenreihe dieser ihrer Erhebung ihre Vollendung endlich auf der siebenten Stufe, auf welcher die Seele die Schauung Gottes wirklich erreicht, und in ihr zur höchsten Vollendung, aber auch zur höchsten Ruhe gelangt [1]). —

§. 145.

Andererseits aber stellt die Seele nach ihren höheren Kräften auch das Bild des dreieinigen Gottes in sich dar [2]). In der äußern Erscheinungswelt finden sich zwar allenthalben Spuren der Trinität, sofern überall Einheit, Form und Ordnung ist [3]), und das Nämliche gilt auch von unserm eigenen Körper: aber nur die Seele enthält in sich das Bild des dreieinigen Gottes [4]). Jedoch auch in ihr ist die eigentliche imago Dei nur in der höchsten Spitze ihres Seins und ihrer Thätigkeit, also in der Region der contemplativen Vernunft zu finden, wiewohl damit nicht gesagt ist, daß nicht auch in den tiefer stehenden Kräften des Menschen und in den diesen entsprechenden Thätigkeiten irgend ein nachbildliches Verhältniß des Menschen zur göttlichen Dreieinigkeit zum Vorschein trete. Dieses sucht denn nun auch Augustinus allenthalben aufzufinden. Vor Allem sind im Menschen nach seinem höhern geistigen Wesen drei Dinge zu unterscheiden, das Sein, das Erkennen und das Wollen, und wenn hierin schon im Allgemeinen ein nachbildliches Verhältniß desselben zur Trinität sich kundgibt [5]), so weisen auch

---

[1]) De quant. anim. c. 33 seqq. 35. Ascendentibus igitur sursum versus, primus actus docendi causa dicatur animatio, secundus sensus, tertius ars, quartus virtus, quintus tranquillitas, sextus ingressio, septimus contemplatio. Possunt et hoc modo apellari: Primus de corpore, secundus per corpus, tertius circa corpus, quartus ad seipsam, quintus in se ipsam, sextus ad deum, septimus apud deum. Possunt et sic: Pulchre de alio, pulchre per aliud, pulchre circa aliud, pulchre ad pulchrum, pulchre in pulchro, pulchre ad pulchritudinem, pulchre apud pulchritudinem. — [2]) De doctr. christ. l. 1, c. 22. Magna quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecellit. — De Gen. c. Man. l. 1, c. 17. — [3]) De ver. rel. c. 7. — De trin. l. 6, c. 10. — [4]) De trin. l. 11, c. 5. — De civ. Dei. l. 11, c. 28. — [5]) Conf. l. 13, c. 11. Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et novi, et volo: sum sciens ac volens et scio esse me, et velle, ut sim, et volo esse et scire. In his tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita et una mens et una essentia,

im Besondern das Gedächtniß, die Intelligenz und der Wille, diese drei nothwendig zusammengehörigen Vermögen, auf das gleiche Verhältniß hin [1]). Dieß gilt um so mehr, wenn man die Thätigkeit der eben erwähnten Grundkräfte des Menschen in's Auge faßt. Was nämlich zuerst das sinnliche Erkennen betrifft, so wird die sinnliche Vorstellung wesentlich bedingt durch drei Momente, nämlich durch das sinnliche Objekt, durch das sinnliche Bild, das dadurch im Sinnenvermögen erzeugt wird, und durch die Thätigkeit der Seele, durch welche die Aufnahme dieses Bildes in die Seele bedingt ist, und welche folglich das Objekt und seine Form im Sinnenvermögen gewissermaßen miteinander verbindet. Man hat also hier schon eine Nachbildlichkeit zu dem trinitarischen Verhältniß im innern Leben Gottes, und man kann dieses die Trinität des äußern Menschen nennen [2]). Analog verhält es sich mit der Thätigkeit der praktischen Vernunft, sofern dieselbe sich nicht unmittelbar auf ein vorliegendes sinnliches Objekt bezieht. Aus dem Gedächtnisse ruft die Einbildungskraft eine Vorstellung hervor, und um den Uebergang derselben aus dem Schooße des Gedächtnisses in das Gebiet der Einbildungskraft und des praktischen Verstandes zu vermitteln, tritt zwischen beide die Wirksamkeit des Willens vermittelnd ein [3]). Das ist die Trinität der praktischen Vernunft [4]). Diese ist, wie man leicht sieht, analog mit derjenigen, die in unserm Selbstbewußtsein selbst sich kund gibt, sofern wir in ihm uns unser selbst erinnern, in dieser Erinnerung uns erkennen, und in dieser Erkenntniß uns lieben: — die Trinität des Selbstbewußtseins. In dieser Trinität des Selbstbewußtseins tritt das Nachbildlichkeitsverhältniß zur göttlichen Dreieinigkeit am deutlichsten hervor. Wenn nämlich der Geist sich seiner erinnert, so erinnert er sich seiner ganz; wenn er sich erkennt, so erkennt er sich ganz, und wenn er sich liebt, so liebt er sich ebenfalls ganz, und es ist im Wesen immer der Eine Geist, der sich seiner erinnert, der sich erkennt und der sich liebt. Es ist mithin hier volle Gleichheit einerseits, und volle Einheit andererseits, und eben weil dieses der Fall ist, auch volles Ineinander der genannten geistigen Momente, in ähnlicher Weise, wie in Gott, wiewohl in einem wesentlich höheren Sinne, Einheit, Gleichheit und wechselseitiges Ineinander der göttlichen Personen obwaltet [5]). — Aber doch ist hierin noch nicht das eigentliche Bild der Trinität gelegen, ebensowenig, wie in der sogenannten Trinität der praktischen Vernunft [6]). Dieses findet sich, wie bereits erwähnt, erst auf der höchsten Spitze des menschlichen Geistes, wo seine Thätigkeit sich unmittelbar auf Gott bezieht. Darin nämlich, daß

---

quam denique inseparabilis distinctio, videat, qui potest. — De civ. Dei. l. 11, c. 26. — De trin. l. 9, c. 4. c. 12. — [1]) De trin. l. 10, c. 11. l. 14, c. 6. — [2]) Ibid. l. 11, c. 2. — [3]) Ibid. l. 11, c. 3. 7. l. 13, c. 20. — [4]) Ibid. l. 12, c. 15. — [5]) Ibid. l. 9, c. 4. 5. 10. 11. 12. l. 10, c. 11. — [6]) Ibid. l. 12, c. 7. 4.

der Mensch mit seinem Gedächtnisse sich Gottes erinnert, in dieser Erinnerung sein Wesen erkennt, und in dieser Erkenntniß ihn liebt, besteht die Trinität des innern Menschen, die eigentliche imago Dei [1]); denn in dieser Erinnerung, Erkenntniß und Liebe Gottes selbst erhebt er sich am vollkommensten zur Aehnlichkeit mit dem dreieinigen Gott, der ja ebenfalls in der Erkenntniß und Liebe seiner selbst dreieinig ist. —

§. 146.

Haben wir bisher die rein psychologischen Lehrsätze des heil. Augustin zur Darstellung gebracht, so können wir nun auf die psychologisch-ethische Theorie desselben übergehen, und hier begegnet uns denn zuerst seine Lehre von der menschlichen Freiheit. — Wir haben oben gehört, daß Augustinus dem Willen des Menschen in jeder Beziehung eine große Bedeutung beilegte, und daß er ihn als den Angelpunkt des ganzen menschlichen Lebens und Wirkens betrachtete. Diesen Gedanken vermochte er jedoch nur dadurch aufrecht zu erhalten, daß er den menschlichen Willen als wesentlich frei dachte. Wir wollen sehen, welche Grundsätze ihm in dieser Beziehung maßgebend waren. —

Die Lehre des heil. Augustin von der Freiheit kann nicht gehörig aufgefaßt und gewürdigt werden, wenn man nicht vor Allem sorgfältig die verschiedenen Begriffe unterscheidet, welche er mit dem Einen Ausdruck „Freiheit" (liberum arbitrium) verband. Vor Allem versteht er unter Freiheit jene wesentliche Eigenschaft des menschlichen Willens, vermöge deren dieser unter keiner physischen Nothwendigkeit steht, sei es nun, daß diese als innere oder als äußere Nothwendigkeit gedacht wird. Wir setzen diese letztere Bestimmung hinzu, weil der Ausdruck coactio, welchen Augustinus gewöhnlich gebraucht, bei ihm durchaus nicht auf die äußere Nothwendigkeit allein beschränkt werden darf, wie solches nach der neuern Terminologie der Fall ist; die ganze Redeweise des hl. Augustin, und alle Ausdrücke, deren er sich in Bezug auf die menschliche Freiheit bedient, zeigen deutlich, daß der Zwang, von welchem nach seiner Lehre der Wille in seinem Thun frei ist, auch auf die sogenannte necessitas interna auszudehnen sei, weshalb nach Augustinus das Thier keine Freiheit besitzt, auch in dem Falle, wo es unter keinem äußern Zwange steht [2]). Vermöge dieser Freiheit hat also der Mensch seine eigenen Handlungen ganz und gar in seiner Gewalt, so daß er sich ganz nach seinem eigenen Belieben für diese oder jene Handlung bestimmen kann. Freiheit ist somit hier identisch mit Wahlvermögen. — Augustinus versteht aber unter Freiheit auch noch etwas anderes, nämlich einerseits die Freiheit vom Bösen, und andererseits die Freiheit zum (übernatürlich) Guten. In

---

[1]) Ibid. l. 12, c. 4. l. 14, c. 12. — [2]) Vgl. hierüber: Perrone, Prael. theol. Tract. de hom. c. 5, pr. 1.

dieser Fassung hat die Freiheit schon eine höhere ethische Beziehung, und muß daher auch nach andern Grundsätzen beurtheilt werden, als das liberum arbitrium, sofern es Wahlvermögen ist. Hier müssen wir die Freiheit zuerst nach der ersterwähnten Bedeutung in's Auge fassen, um es dann später auch in der letztern Beziehung gehörig würdigen zu können. —

Die Freiheit als Wahlvermögen kommt uns von Natur aus zu [1]); sie ist eine so wesentliche Eigenschaft des menschlichen Willens, daß dieser ohne jene Eigenschaft gar nicht denkbar wäre. Denn gerade dadurch ist er ja Wille, daß er unter keiner physischen Nothwendigkeit steht, — und wir haben schon gehört, daß unter dieser Nothwendigkeit, wie die äußere, so auch die innere zu begreifen ist, — und daß er sich also ohne Nothwendigkeit selbst bestimmen kann zu einer Handlung oder zur Unterlassung derselben, um ein Gut zu erlangen, oder ein schon erlangtes sich zu wahren [2]). Der Wille wäre somit nicht Wille, wenn er sich und seine Handlungen nicht ganz und gar in seiner Gewalt hätte, wenn er also nicht frei wäre [3]). So liegt die Freiheit schon im Wesen des Willens und würde dieses allein schon hinreichen, um das Dasein derselben in uns zu erweisen. Aber wir sind durchaus nicht auf diesen Beweis allein beschränkt. Abgesehen von den vielen Stellen der hl. Schrift, in welchen diese von der Freiheit des Menschen unwidersprechlich Zeugniß gibt [4]), spricht für dasselbe unser Selbstbewußtsein so klar und vernehmlich, daß wir ihm unmöglich zu widersprechen vermögen. Denn wessen sind wir uns inniger bewußt, als daß wir einen Willen haben, und daß das Wollen desselben ganz und gar in unserer Gewalt sei, daß wir in jedem einzelnen Falle handeln und nicht handeln, einem Drange zur Thätigkeit beistimmen und nicht beistimmen können [5]). Wäre diese Freiheit nicht in uns, so würden wir weder einer guten noch einer bösen Handlung fähig sein; denn die Begriffe von sittlich Gutem und sittlich Bösem setzen nothwendig die Freiheit voraus [6]). Wie hätte uns Gott ein Gesetz geben,

---

1) De Spir. et litt. c. 34. Liberum arbitrium nobis naturaliter concreatum est. — 2) De duab. animab. c. 10. Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. — 3) De lib. arb. l. 3, c. 3. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. l. 1, c. 12. Quid tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est? — De duab. anim. c. 11. — 4) De grat. et lib. arb. c. 2. — De act. c. Felic. Man. l. 2, c. 8. 4 seqq. — 5) De lib. arb. l. 3, c. 1. Non enim quicquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum: quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas, qua volo et nolo, non est mea. — 6) De duab. anim. c. 12. Peccati reum teneri quemquam, quia non fecit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae. Quamobrem illae animae, quidquid faciunt, si

die Befolgung desselben uns vorschreiben, und die Uebertretung desselben uns verbieten, für das Eine Lohn, für das andere Strafe uns ankünden können, wenn er uns nicht frei geschaffen hätte [1])? Ohne Freiheit wäre ja weder Mahnung noch Warnung, weder Lob noch Tadel, weder Verdienst noch Schuld, weder Belohnung noch Bestrafung möglich, und wo diese Dinge doch zur Anwendung kämen, müßte man diese Anwendung als eine schlechterdings unvernünftige bezeichnen [2]). Selbst die Reue, die wir empfinden, wenn wir etwas gethan haben, was wir nicht gethan zu haben wünschen, beweist zur Evidenz, daß wir jene Handlung in unserer Gewalt hatten, und daß es also bei uns stand, sie zu vollbringen oder zu unterlassen. Ohne diese Voraussetzung würde jenes Gefühl der Reue geradezu unerklärbar sein [3]). — Der Mensch ist also frei: — diese Wahrheit ist so unumstößlich begründet, daß keine Sophistik sie je umzustürzen vermag [4]). Und gerade diese Freiheit gehört zu den höchsten Vorzügen des Menschen. Ein Wesen, das Gott nicht

---

natura, non voluntate faciunt, i. e. si libero ad faciendum et non faciendum motu animi carent, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum earum tenere non possumus. — De lib. arb. l. 2, c. 1. — [1]) De fid. c. Man. c. 10. Quis enim non clamet, stultum esse, praecepta dare ei, cui liberum non est, quod praecipitur facere, et iniquum esse, eum damnare, cui non fuit potestas jussa complere? — De grat. et lib. arb. c. 18. — [2]) C. Fort. Man. p. 112. Animae rationali, quae est in homine, dedit deus liberum arbitrium; sic enim posset habere merita, si voluntate, non necessitate boni essemus. Cum ergo oporteat non necessitate, sed voluntate bonum esse, oportebat, ut deus animae daret liberum arbitrium..... p. 114. Liberum arbitrium si non dedisset deus, judicium puniendi nullum justum esse posset, nec meritum recte faciendi, nec praeceptum divinum, ut ageretur poenitentia de peccatis, nec ipsa indulgentia peccatorum, quam nobis deus per Christum donavit. Quia, qui non voluntate peccat, non peccat. p. 115. Hinc est et praemium, quia propria voluntate recta facimus. Aut si poenam meretur, qui peccat invitus, debet et praemium mereri, qui bene facit invitus. Quis autem dubitet, non deferri praemium nisi ei, qui aliqua bona voluntate fecerit? — De nat. et grat. c. 65. — De lib. arb. l. 2, c. 1. — l. 3, c. 1. Motus autem, quo huc atque illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius atque in nostra positus potestate, neque laudandus, neque culpandus homo esset. — [3]) De act. c. Fel. Man. l. 2, c. 8. Ipsa poenitentia indicat, non alienae esse naturae, sed voluntatis nostrae, si quid forte peccavimus.... Si poenitentia est, et culpa est; si culpa est, et voluntas; si voluntas est in peccando, natura non est, quae cogat. — [4]) De quant. anim. c. 36. Datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo caeci sunt, ut ne ipsa ista quidem vana et sacrilega propria voluntate se dicere intelligant.

mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit dient, das nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit freiem Entschlusse gut ist, steht offenbar weit über demjenigen, welches in allen diesen Beziehungen der Nothwendigkeit unterliegt [1]). Durch die Freiheit ist alle Religion bedingt; denn nur ein freier Dienst Gottes kann als Religion bezeichnet werden. Und darum hat Gott den Menschen mit dem Prärogativ der Freiheit ausgestattet, damit er eines freien Gottesdienstes, also eines religiösen Verhaltens zu Gott fähig wäre [2]). Freilich kann der Mensch seine Freiheit auch zum Bösen mißbrauchen, aber er kann sie auch zum Guten anwenden, und da der Mißbrauch den Gebrauch nicht aufhebt, so ist derjenige zu tadeln, der die Freiheit zum Bösen mißbraucht, nicht aber Gott, der sie ihm zum Guten gegeben hat [3]). Würde der Mensch nicht frei sein, so würde er unter den übrigen geschaffenen Dingen nicht jene hohe Stellung einnehmen, in der er sich wirklich befindet [4]); — er wäre nicht das beste und vornehmste Geschöpf Gottes im Gebiete der sichtbaren Welt [5]), und alle Vorzüge, die ihm sonst vor den übrigen Dingen eignen, würden ohne die Freiheit den größten Theil ihres hohen Werthes und ihrer hohen Bedeutung verlieren. —

Diese Freiheit des Menschen wird durch die göttliche Voraussicht nicht im mindesten beeinträchtigt. Wenn auch dasjenige, was Gott voraussieht, gewiß geschehen wird, und nothwendig geschehen muß, wenn man nicht der göttlichen Erkenntniß selbst die Möglichkeit eines Irrthums zuschreiben will [6]), so werden dadurch dennoch unsere freien Handlungen nicht zu nothwendigen umgestaltet. Denn Gott sieht eben unsere freien Handlungen als freie voraus, als solche nämlich, die in der Macht unsers freien Willens stehen, und die wir daher eben so gut vollbringen, wie unterlassen könnten. Seine Voraussicht kann also dieses Objekt, das er voraussieht, nicht zerstören, denn

---

[1]) Quaest. 83. qu. 2. — [2]) De vera relig. c. 14. Si non voluntate male facimus, nemo objurgandus est omnino aut monendus. Quibus sublatis Christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, nec hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim servos suos meliores esse deus judicavit, si ei servirent liberaliter. Quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent. — [3]) De lib. arb. l. 2, c. 18. Sic liberam voluntatem, sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum esse et divinitus datum, et potius eos damnandos, qui hoc bono male utuntur, quam eum, qui dederit, dare non debuisse fatearis. — [4]) De Gen. ad litt. l. 7, c. 26. Liberum arbitrium si non haberet homo, in natura rerum minus excelleret. — [5]) De agon. Christ. c. 10. Homo non esset optimus, si dei praeceptis necessitate, non voluntate serviret. (Propterea) deus ei liberum voluntatis arbitrium dedit. — De Gen. ad litt. l. 8, c. 23. — [6]) De civ. Dei l. 5, c. 9.

sonst würde er dasselbe eben nicht mehr voraussehen [1]); sie kann somit in keiner Weise einen wesensändernden Einfluß auf unsere freien Handlungen ausüben, sie kann nicht bewirken, daß wir nicht mit unserm Willen, d. i. frei handeln [2]). Dieß könnte nur dann der Fall sein, wenn die Voraussehung Gottes der Grund unserer Handlungen wäre. Allein dieses ist ebensowenig der Fall, als in unserer Erkenntniß der Grund der Handlungen anderer, oder in unserer Erinnerung der Grund vergangener Handlungen gelegen ist. Der Mensch handelt nicht so, wie er handelt, weil Gott dieses voraussieht, sondern weil er so handelt, sieht es Gott voraus; würde er anders handeln, so würde eben Gott dieses voraussehen [3]). Aber eben weil Gott die freien Handlungen ewig vorausgesehen hat, hat er auch sie in seinem ewigen Plane also geordnet, daß sie ebenso wie alles andere dem allgemeinen Zwecke der Schöpfung in indirecter Weise dienen müssen [4]).

§. 147.

Nach der Darstellung der Augustinischen Theorie der Freiheit führt uns der Gang unserer Untersuchung zunächst zur Lehre Augustins von dem höchsten Gute, sofern diese Lehre ebenso die objektive, wie die Freiheit die subjektive Grundlage alles ethischen Lebens bildet. — Augustinus unterscheidet vor Allem zwischen zweierlei Gütern, zwischen solchen, die wir genießen, und zwischen solchen, die wir blos gebrauchen dürfen [5]). Ein Gut genießen heißt, dasselbe um seiner selbst willen lieben, und in dieser Liebe ihm innigst geeinigt sein [6]). Ein Gut gebrauchen dagegen heißt, dieses um eines andern Gutes willen lieben und es auf dieses als Mittel zum Zwecke beziehen [7]). Genuß und Gebrauch wurzeln also in der Liebe, aber diese Liebe ist in beiden von verschiedener Art, indem sie eben im erstern Falle den Genuß zur

---

[1]) Ibid. l. 5, c. 10. Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim, qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit: profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate. — [2]) De lib. arb. l. 3, c. 3. — [3]) De civ. Dei l. 5, c. 10. Neque enim ideo peccat homo, quia deus illum peccaturum esse praescivit, imo ideo non dubitatur, ipsum peccare cum peccat, quia ille, cujus praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit, qui si nolit omnino, non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit. — De lib. arb. l. 3, c. 4. — [4]) De civ. Dei. l. 5, c. 9. — [5]) De doctr. Christ. l. 1, c. 3. — [6]) Ib. l. 1, c. 4. Frui est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam. — [7]) Ib. l. 1, c. 4. Uti autem, quod in usum venerit, ad id, quod amas, obtinendum referre.

unmittelbaren, in letzterem dagegen blos zur mittelbaren Folge hat, woraus jedoch hervorgeht, daß die Liebe immer in irgend einer Weise den Genuß nach sich zieht [1]). Alle menschliche Verkehrtheit besteht hienach darin, daß man die Güter, die man blos gebrauchen soll, genießt, und umgekehrt dasjenige, was man genießen soll, blos gebraucht [2]). — Wendet man nun diese Begriffe auf Gott an, so sieht man leicht, daß, indem Gott uns liebt, diese seine Liebe zu uns nicht eine Liebe des Genusses ist; denn er genießt nur sich selbst, und ist in diesem Genusse vollkommen glücklich. Seine Liebe zu uns ist also nur eine Liebe des Gebrauches, sofern er uns gebraucht zu unserm eigenen Heile [3]). Was dagegen uns betrifft, so ist es offenbar, daß wir nur das höchste Gut genießen, alle übrigen Güter aber blos zur Erreichung des Genusses dieses höchsten Gutes gebrauchen dürfen [4]). —

Es ist ferner eine Thatsache unsers Selbstbewußtseins, daß wir alle glücklich sein wollen, und zwar so glücklich, daß uns nichts mehr zu wünschen übrig bleibt [5]). Darnach ist all unser Streben hingerichtet, und zwar in der Art, daß es uns unmöglich ist, unglücklich sein zu wollen [6]). Die Glückseligkeit überhaupt ist aber wesentlich bedingt durch den Besitz, oder vielmehr durch die unmittelbare Gegenwart des Gutes, das angestrebt wird. Denn wenn wir nicht mit dem Gute, welches wir um seiner selbst willen lieben, in dieser Liebe innigst geeinigt sind, so können und werden wir nicht sagen, daß wir glücklich sind, um so mehr, da uns auch der Genuß mangelt, der in der Liebe gründet. Es wird und muß daher auch die höchste Glückseligkeit, welche wir anstreben, bedingt sein durch die Gegenwart und durch den Besitz des höchsten Gutes in der Liebe [7]), sowie durch den Genuß, welcher hieraus für uns hervorgeht [8]). Allein auch dieses kann uns noch nicht vollkommen glücklich machen, so lange wir nicht gewiß sind darüber, daß wir unser höchstes Gut nicht mehr wider unsern Willen verlieren können [9]). Ist

---

[1]) Ibid. l. 1, c. 33. Cum adest, quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat. — [2]) Quaest. 83, qu. 30. — [3]) De doctr. christ. l. 1, c. 31. 32. Non ergo fruitur nobis, sed utitur.... Ille igitur usus, qui dicitur dei, quo nobis utitur, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur, ad ejus autem tantummodo bonitatem. — [4]) Ib. l. 1, c. 5. 22. 4. — [5]) Conf. l. 3, c. 2. — De lib. arb. l. 1, c. 14. — De mor. eccl. l. 1, c. 3. — De trin. l. 13, c. 20. — [6]) Conf. l. 10, c. 20. 21. — [7]) De lib. arb. l. 2, c. 9. Nemo beatus est, nisi summo bono. Summo autem bono assecuto et adepto beatus quisque fit. — [8]) De mor. eccl. l. 1, c. 3. Quid enim est aliud, quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis? Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo, quod est hominis optimum, nec quisquam, qui eo fruitur, non est beatus. Praesto ergo esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus. — [9]) Ib. l. 1, c. 3. Hoc igitur si est, tale esse debet, quod non amittat invitus. — De lib. arb.

jedoch dieses Stadium eingetreten, dann fehlt zu unserer vollkommenen Glückseligkeit Nichts weiter mehr; denn es ist dann nicht blos von Seite des Objektes, sondern auch von Seite unserer eigenen Subjektivität die Möglichkeit eines Verlustes des höchsten Gutes ausgeschlossen, und dasselbe ist uns vollständig gesichert. — Dieses vorausgeschickt, wird also das höchste Gut des Menschen nur dasjenige sein können, dessen Besitz und Gegenwart uns vollkommen glücklich macht, das folglich auch um seiner selbst willen anzustreben ist, und auf welches alles andere, was irgendwie angestrebt werden kann, bezogen werden muß [1]). Andererseits muß aber das höchste Gut auch von der Art sein, daß es den Menschen besser und vollkommener macht, ja ihn zur höchstmöglichen Stufe der Vollkommenheit emporhebt [2]); denn wie die Glückseligkeit, so ist auch die Vollkommenheit durch die Aneignung des Guten bedingt, und kann folglich jenes nicht das höchste Gut sein, welches den Menschen nicht zur höchstmöglichen Stufe wahrer Vollkommenheit erhebt [3]). Was blos den sinnlichen Trieben oder dem Egoismus schmeicheln würde, könnte unmöglich als das höchste Gut des Menschen betrachtet werden. So ist es unmöglich, dem sinnlichen Vergnügen dieses Prärogativ zuzutheilen; denn abgesehen von allem andern, ist die sinnliche Natur in uns etwas sehr Untergeordnetes, und wahrhaft glücklich leben kann ja doch nur so viel bedeuten, als nach demjenigen leben, was in uns das Beste und Vornehmste ist: und das ist unstreitig nicht die Sinnlichkeit, sondern die Vernunft [4]). In analoger Weise verhält es sich auch mit der Tugend, sofern sie rein für sich genommen wird. Die Tugend ist wesentlich relativ zu einem höhern Gute, das durch sie erreicht werden soll [5]). Wird diese Beziehung hinweggedacht, so hört die Tugend auf, Tugend zu sein; sie wird zur Frucht eines stolzen Egoismus, der den Menschen nicht vervollkommnet, sondern entwürdigt [6]). So kann also auch die Tugend, rein für sich genommen, nicht als das höchste Gut des Menschen betrachtet werden, um so mehr, da derjenige, welcher ohne irgend welche Hoffnung für das Gute und für die Tugend leidet, ein für allemal nicht glücklich sein kann, so tugendhaft er auch sein möge. Hieraus folgt nun offenbar von selbst, daß weder Etwas, was unter dem Menschen steht, noch er selbst sich zu seiner Glückseligkeit genüge [7]), und daß mithin das höchste Gut des Menschen nothwendig über ihm selbst stehen müsse [8]). Wie das höchste Gut des Leibes die Seele ist, die sein Leben be-

---

l. 2, c. 14. — [1]) De civ. Dei l. 19, c. 1. — [2]) De mor. eccl. l. 1, c. 5. — [3]) De civ. Dei l. 10, c. 4. Ideo beati, quia illo fine perfecti. — [4]) Contr. Acad. l. 1, c. 2. — [5]) De mor. eccl. l. 1, c. 6. — [6]) De civ. Dei l. 19, c. 25. Licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur: etiam tunc inflatae et superbae sunt, et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt. — Quaest. 83, q. 30. — [7]) Conf. l. 13, c. 8. — [8]) De mor. eccl.

dingt[1]), so muß auch das höchste Gut der Seele und somit des Menschen überhaupt Etwas sein, das ihn selbst überragt, jedoch zugleich auch das Leben seiner Seele ist. Ueber der Seele steht aber, wie wir bereits früher gehört haben, nur Gott, und da er zugleich auch das Leben unserer Seele ist[2]), so ist also Gott selbst das höchste Gut des Menschen, welches allein dieser genießen darf, und auf welches er alle übrigen Güter beziehen muß[3]). —

§. 148.

Wenn nun aber Gott selbst das höchste Gut des Menschen ist: so kann es den frühern Prämissen zufolge keinem Zweifel unterliegen, daß die Glückseligkeit des Menschen nur im Besitze und dem daraus folgenden Genusse Gottes und seiner Herrlichkeit bestehen könne. Und dieser Besitz Gottes kann zuvörderst in subjektiver Beziehung nur in der Anschauung Gottes und in der durch diese Anschauung Gottes bedingten vollkommenen Erkenntniß desselben begründet und enthalten sein[4]). Damit muß sich jedoch auch noch die Liebe verbinden, in der die Seele mit Gott auf das Innigste geeinigt ist; denn ohne diese Einigung würde die in der Schauung gelegene Glückseligkeit noch nicht eine vollkommene sein[5]), um so mehr, da nicht blos der Genuß wesentlich durch die Liebe bedingt ist, sondern schon im Allgemeinen kein Gut vollkommen erkannt wird, wenn es nicht auch vollkommen geliebt wird[6]). So besteht also die höchste Glückseligkeit des Menschen in der Anschauung und Liebe Gottes zugleich, und die hierin gelegene Glückseligkeit ist auch insofern ganz vollkommen, als sie wegen der Unendlichkeit ihres Objektes nie zum Ueberdruß werden kann[7]). — Aber selbstverständlich muß diese Glückseligkeit, um die höchste sein zu können, auch eine ewige sein, und das Bewußtsein dieser Ewigkeit muß sich im Menschen mit der Anschauung und Liebe Gottes verbinden; nur unter dieser Bedingung kann, wie wir schon oben erwähnt haben, die Seligkeit eine in jeder Beziehung vollkom-

---

l. 1. c. 3. — De civ. Dei. l. 19, c. 25. — [1]) De mor. Eccl. l. 1, c. 5. — [2]) Conf. l. 3, c. 6. Sed tu vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa. — [3]) De mor. eccl. l. 1, c. 8. Bonorum summa Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum. — De nat. bon. c. 7. — De mor. eccl. l. 1, c. 20. — [4]) Enchir. ad Laur. c. 5. Plena visio ineffabilis pulchritudinis est summa felicitas. — De trin. l. 1, c. 8. — De duab. an. c. 8. Quid enim nobis aliud praemium, quam vita aeterna promittitur, quae dei cognitio est? — Quaest. 83, q. 69. — Rectract. l. 1, c. 2. — De vit. beat. disp. 3. — [5]) De mor. eccl. l. 1, c. 14. Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhaerere est beatissimum? Id autem est solus deus, cui inhaerere certe non valemus, nisi dilectione, amore, caritate. — [6]) Quaest. 83, qu. 35. — [7]) De doctrin. christ. l. 1, c. 38.

mene sein[1]). Wer die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der menschlichen Seligkeit in Abrede stellt, und behauptet, der Mensch könne, wenn er einmal in diese eingegangen ist, derselben wieder verlustig gehen, zerstört die ganze Idee der Glückseligkeit[2]). — Darum ist es aber auch klar, daß die höchste Glückseligkeit in ihrer ganzen Fülle nicht erreichbar ist in diesem Leben; denn abgesehen davon, daß dieses Leben nicht ewig währt, und kein Mensch den Uebeln und Beschwerden des gegenwärtigen Lebens zu entgehen vermag, ist der Mensch auch durch die Sinnlichkeit daran gehindert, zur vollkommenen Schauung Gottes sich emporzuheben, die doch die Grundbedingung der höchsten Glückseligkeit ist[3]). Diese fällt mithin wesentlich über die gegenwärtige Zeitlichkeit hinaus: — eine Wahrheit, welche die christliche Lehre mit aller Entschiedenheit jenen philosophischen Systemen entgegensetzt, welche das höchste Gut des Menschen auf dieses Leben allein beschränken[4]). Eine, wenn man sie so nennen soll, inchoative Glückseligkeit können wir zwar schon im gegenwärtigen Leben gewinnen, dadurch nämlich, daß wir Gott erkennen und lieben, und Alles auf das ewige Leben beziehen; aber vollkommen ist sie noch nicht[5]). Die Fülle der Glückseligkeit tritt erst im jenseitigen Leben ein, und mit und in ihr auch die Fülle der Vollkommenheit[6]). —

Hieraus geht nun von selbst hervor, daß die Bestimmung des Menschen in diesem gegenwärtigen Leben keine andere sein kann, als die Erreichung des höchsten Gutes im Jenseits, d. i. des ewigen, seligen Lebens in Gott[7]). — Demzufolge besteht auch die sittliche Lebensaufgabe des Menschen wesentlich in dem Streben nach diesem höchsten Gute. Und damit ist uns denn von selbst der Begriff des sittlich Guten gegeben. Das sittlich Gute kann nämlich seinem tiefsten Wesen nach nichts Anderes sein, als das Anstreben des höchsten Gutes von Seite des Menschen[8]): und insofern ist es vollkommen wahr, daß uns das höchste Gut nur durch ein sittlich gutes Leben erreichbar ist, und daß somit die Tugend als der einzig mögliche Weg sich bewährt, auf welchem wir zu jenem gelangen können[9]). — Allein wenn auch in

---

[1]) De trin. l. 13, c. 7. Quidquid amabitur, aderit, nec desiderabitur, quod non aderit: omne, quod ibi erit, bonum erit, et summus deus summum bonum erit, atque ad fruendum amantibus praesto erit, et quod est omnino beatissimum, ita semper fore certum erit. — [2]) Ib. l. 13, c. 8. Nullo modo esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna. — Vgl. De civ. dei. l. 11, c. 4. l. 12, c. 30. l. 4, c. 25. — [3]) Soliloqu. l. 1, c. 7. — [4]) De civ. Dei. l. 19, c. 4. — [5]) Ib. l. 19, c. 10. c. 20. — [6]) De doctr. christ. l. 1, c. 39. — [7]) De trin. l. 11, c. 6. — [8]) De mor. eccl. l. 1, c. 6. Si deum sequimur, bene, si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus. c. 11, c. 13. 25. Summum bonum appetere est bene vivere. — [9]) De lib. arb. l. 1, c. 4.

dem Streben nach dem höchsten Gute das Wesen des sittlich Guten gelegen ist, so ist damit doch noch nicht gesagt, wie wir handeln müssen, damit unser Thun und Lassen wirklich die Richtung zu diesem höchsten Gute habe. Nach der Glückseligkeit streben wir Alle — darin irren wir nicht; aber darin können wir irren, daß wir nicht den rechten Weg einschlagen, der zu jener führt[1]). Diese Art und Weise nun, wie wir handeln müssen, um in der Richtung zum höchsten Gute nicht irre zu gehen, wird bestimmt durch das göttliche Gesetz, und deshalb liegt darin, daß Gott dem Menschen ein Gesetz seines Handelns gegeben hat, eine große Wohlthat für diesen, sofern die Befolgung desselben nur zu seinem eigenen Vortheile ausschlägt[2]). Hienach kann in näherer Bestimmung das Wesen des sittlich Guten nur bestehen in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Nur derjenige strebt das höchste Gut an und erfüllt seine ethische Lebensaufgabe, welcher sein Thun und Lassen nach der Norm des göttlichen Gesetzes richtet, und umgekehrt. Gehorsam gegen Gott ist Sitte, und Sitte ist Gehorsam. —

§. 149.

Um nun dieses Gesetz selbst kennen zu lernen, müssen wir unsere Zuflucht zur göttlichen Offenbarung nehmen, und diese stellt uns denn als das höchste Gesetz, in welchem alle übrigen sich concentriren, dar das große Gebot der Liebe: Du sollst Gott deinen Herrn lieben über Alles, und deinen Nächsten wie dich selbst[3]). Das erste also, was uns in der Richtung zu unserer ewigen Bestimmung zu thun obliegt, besteht darin, daß wir Gott lieben, und zwar um seiner selbst willen[4]). Auf ihn müssen wir Alles, was wir sind und haben, all unser Thun und Lassen beziehen[5]), und so müssen wir ihm in der Liebe ein lebendiges Opfer sein[6]). Dadurch ist uns der Weg zum ewigen Leben geöffnet. Die Liebe Gottes und in ihr das Opfer ist somit unsere höchste Pflicht. Die Begriffe der Liebe Gottes und des innern Opfers seiner selbst an Gott decken sich; denn ist die Liebe die

---

[1]) Ib. l. 2, c. 9. — [2]) De gen. ad litt. l. 8, c. 13. — [3]) De mor. eccl. l. 1, c. 7. 8. — [4]) Ib. l. 1, c. 11. Maximum ergo, quod ad beatam vitam ducit, primumque mandatum est: Diliges dominum deum tuum. — [5]) De doctr. christ. l. 1, c. 22. Diliges deum ex toto corde, et ex tota anima et ex tota mente, ut omnes cogitationes et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa, quae confers. — [6]) De civ. Dei. l. 10, c. 4. Dei altare est cor nostrum, ei cruentas victimas caedimus, quando usque ad sanguinem pro ejus veritate certamus, et suavissimum adolemus incensum, cum in ejus conspectu pio sanctoque amore flagramus, ei dona ejus in nobis nosque ipsos vovemus et reddimus, ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidae caritatis.

volle Selbsthingabe an Gott, um ihn dereinst ewig genießen zu können, so ist dieses auch das Opfer[1]), und indem wir Gott das eine schulden, schulden wir ihm auch das andere[2]).

Mit der Liebe Gottes verbindet sich dann von selbst auch die Liebe zu uns selbst und zum Nächsten. Ein eigenes Gebot der Liebe zu uns selbst bedurften wir nicht; denn die Selbstliebe ist jedem Menschen natürlich[3]). Nur das „Wie" derselben mußte durch das göttliche Gesetz bestimmt werden[4]). Diese Bestimmung ist aber schon im Gebote der Liebe Gottes enthalten. Wir lieben uns nämlich nur dann auf die rechte Weise, wenn wir uns unser wahres Bestes wollen, und dieses wollen wir uns eben dadurch, daß wir Gott lieben, weil wir in dieser Liebe nach dem höchsten Gute streben, das uns wahrhaft glücklich und vollkommen macht[5]). — Wenn wir daher in weiterer Folge vermöge des göttlichen Gesetzes den Nächsten wie uns selbst lieben müssen, so wird auch diese unsere Liebe gegen den Nächsten nur dann eine wahre sein, wenn wir auch ihm das höchste Gut wollen, und ihm daher nicht blos die Mittel zur Erreichung desselben nicht entziehen, sondern sie ihm auch, so viel in unsern Kräften steht, zu erhalten und zu verschaffen suchen[6]). Gehen aus dieser Grundpflicht alle übrigen Pflichten gegen den Nächsten hervor, die sich theils auf seinen Leib, theils auf seine Seele beziehen[7]), so muß die Liebe zu unserm Nebenmenschen zwar geordnet sein[8]), darf aber deswegen dennoch nicht aufhören, sich auf alle Menschen, selbst

---

[1]) Ib. l. 10, c. 6. Unde ipse homo dei nomine consecratus et deo devotus, in quantum mundo moritur, ut deo vivat, sacrificium est.... Si ergo corpus, quo inferiore tanquam famulo vel tanquam instrumento utitur anima, cum ejus bonus et rectus usus ad deum refertur, sacrificium est: quanto magis anima ipsa, cum se refert ad deum, ut igne amoris ejus accensa, formam concupiscentiae saecularis amittat, eique tanquam formae incommutabili subdita reformetur, fit sacrificium! — [2]) Ib. l. 10, c. 19. Invisibile sacrificium in cordibus nostris nos ipsi deo esse debemus. — [3]) De doctr. christ. l. 1, c. 23. — [4]) Ib. l. 1, c. 25. — [5]) De mor. eccl. l. 1, c. 26. Non enim fieri potest, ut se ipsum, qui deum diligit, non diligat: immo vero solus se novit diligere, qui deum diligit. Si quidem ille se satis diligit, qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono: quod si nihil est aliud, quam deus, quis cunctari potest, quia sese amet, qui amator est dei? — [6]) De vera rel. c. 46. — De mor. eccl. l. 1, c. 26. Diliges proximum tuum, sicut teipsum. Te autem salubriter diligis, si plus, quam te, diligis deum. Quod ergo agis tecum, id agendum cum proximo est, h. e. ut etiam ipse perfecto amore diligat deum. Non enim eum diligis tanquam teipsum, si non ad id bonum, ad quod ipse tendis, adducis. — De doctr. christ. l. 1, c. 22. — [7]) De mor. eccl. l. 1, c. 26. 27. — [8]) De doctr. Christ. l. 1, c. 28.

auf unsere Feinde zu beziehen, indem ja Gott auch diese liebt, und wir Alles lieben müssen, was und wie es Gott liebt [1]). So müssen wir denn Gott zuerst und über Alles lieben, auf ihn folgt dann unsere eigene Seele, nach dieser der Nächste, und endlich unser eigener Körper [2]). Aber man sieht leicht, daß, wenn auch die Liebe zu uns selbst und zum Nächsten nothwendig aus der Liebe Gottes folgt, sie dennoch nicht eine Liebe des Genusses, sondern nur eine Liebe des Gebrauches ist [3]), daß sie also wieder zur Liebe Gottes zurückleitet, in der sich Alles vollendet [4]), so daß „Gut leben" und „Gott über Alles lieben" identische Begriffe sind [5]). Nur in Gott dürfen wir auch uns selbst und den Nächsten genießen, was jedoch erst im Jenseits vollkommen der Fall sein wird [6]).

§. 150.

Die Tugend bestimmt Augustinus als eine gewisse Disposition der Seele, die mit der Natur und der Vernunft im Einklang steht, und vermöge deren die Seele dem sittlich Guten zugeneigt ist, so daß sie dasselbe mit Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Festigkeit vollbringt [7]). Sie kann daher nach antiker Bestimmung auch als Ars recte vivendi bezeichnet werden [8]). Die Tugend ist somit nicht absolute Freiheit von jeder Gemüthsbewegung, nicht starre Gefühllosigkeit, wie die Stoiker sie auffaßten: — diese stoische Apathie wird von der gesunden Vernunft ebenso, wie vom Christenthum verworfen [9]); — sie ist vielmehr eine solche Disposition der Seele, welche allem menschlichen Thun und Lassen, sowie auch allen menschlichen Gefühlen und Gemüthsbewegungen ihre Berechtigung läßt, aber sie überall dem sittlichen Gesetze unterordnet, und der ewigen Bestimmung des Menschen dienstbar macht [10]). Die Gemüthsbewegungen, welche im Menschen sich vorfinden, hat die Tugend zu mäßigen, in ihren gehörigen Schranken zu halten, und der Gerechtigkeit

---

[1]) Ib. l. 1, c. 29. — Contr. Faust. Man. l. 19, c. 24. — Conf. l. 4, c. 9. Beatus, qui amat te, et amicum in te, et inimicum propter te. — [2]) De doctr. christ. l. 1, c. 23. 27. — [3]) Ibid. l. 1, c. 22. — [4]) Ibid. l. 1, c. 22. Quidquid aliud diligendum venerit in mentem, illuc rapiatur, quo totius dilectionis impetus currit. — [5]) De mor eccl. l. 1, c. 25. Nil aliud est bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente deum diligere. — [6]) De doctrina christ. l. 1, c. 32. — [7]) C. Jul. Pel. l. 4, c. 3. Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus. Quaest. 83. qu. 31. — De mor. eccl. l. 1, c. 6. — [8]) De civ. Dei l. 4, c. 21. Ars bene recteque vivendi virtus a veteribus definita est. — [9]) De civ. Dei. l. 14, c. 9. Porro si ἀπαθεια illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis judicet esse pejorem. — [10]) Ib. l. 9, c. 5.

dienstbar zu machen, nicht aber gänzlich zu zerstören und auszurotten: — das wäre widernatürlich [1]). Wenn die hl. Schrift sagt, daß man das Fleisch hassen müsse, so ist darunter nicht zu verstehen, daß man den Körper und seine Kräfte ertödten müsse, sondern es soll nur gesagt sein, daß man die Begierlichkeit des Fleisches zu bekämpfen, zu beherrschen, und dem Geiste unterwürfig zu machen verpflichtet sei [2]). So ist denn die Tugend wirklich etwas Naturgemäßes, nicht etwas Widernatürliches, und indem sie als solches den Menschen vervollkommnet, ja selbst seine Vollkommenheit ist, heiligt sie in Folge dessen auch den Leib [3]). Und eben weil die Tugend den Menschen von der Herrschaft der Begierden befreit, und die letztern dem Geiste unterwirft, liegt in ihr auch die wahre Freiheit des Menschen. Deo servire libertas! [4])

Es ist jedoch klar, daß die Tugend nur dann eine wahre ist, wenn sie bezogen wird auf das höchste Gut des Menschen und auf seine ewige Bestimmung; denn nur in diesem Falle schließt sie jenes Verhältniß in sich, welches, wie wir bereits gehört haben, ihr wesentlich ist [5]). Aber eben deshalb kann die Centraltugend, in welcher alle übrigen Tugenden gründen, keine andere sein, als wiederum die Tugend der Liebe Gottes. Die Tugend ist keine volle Tugend, wenn sie nicht in der Liebe, im Opfer wurzelt, weil sie erst durch die Liebe ihre höchste Beziehung erhält, mithin aus dem Zustande der Formlosigkeit zur Form und in ihr zur vollendeten Wirklichkeit erhoben wird. In der Tugend der Liebe sind folglich in dem erwähnten Sinne alle übrigen Tugenden enthalten, und gehen daraus hervor; ja sie sind nur die Liebe selbst nach ihren verschiedenen Beziehungen. Dieß gilt zunächst und zumeist von den Cardinaltugenden [6]). Die Mäßigkeit ist nur die Liebe selbst, sofern in der Liebe der Mensch sich selbst seinem Gotte unversehrt und unbefleckt erhält [7]); der Starkmuth ist die Liebe, sofern sie

---

[1]) Ib. l. c. — [2]) De doctr. christ. l. 1, c. 24. — [3]) De civ. Dei. l. 1, c. 16. Virtus, qua recte vivitur, ab animi sede membris corporis imperat, sanctumque corpus fit usu sacratae voluntatis. — [4]) De ver. relig. c. 46. — Vgl. De lib. arb. l. 2, c. 13. — [5]) De civ. Dei. l. 5, c. 12. Neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est. — l. 19, c. 10. Tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et seipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et major esse non possit. — Quaest. 83, qu. 30. — [6]) De mor. eccl. l. 1, c. 15. Nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem dei. Nam illud, quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. c. 25. — [7]) Ibid. l. 1, c. 15. Temperantia est amor, integrum se praebens ei, quod amatur. c. 19.

wegen dessen, den sie liebt, alles Widrige freudig erträgt[1]); die Gerechtigkeit ist die Liebe, sofern sie die rechte Ordnung aufrecht erhält, d. i. Gott dient, und in dieser Unterwerfung unter Gott über alles unter dem Willen Stehende ordnungmäßig herrscht[2]); die Klugheit endlich ist die Liebe, sofern sie dasjenige, wodurch sie selbst unterstützt wird, von seinem Gegensatze unterscheidet, und jenem ihre Wahl zuwendet[3]). Die Cardinaltugenden sind also in einer gewissen Beziehung nur die Radien des Einen Brennpunktes der Liebe, und das Gleiche gilt auch von allen übrigen Tugenden. Wenn uns daher die Tugend überhaupt zum seligen Leben führt, so ist es vor Allem die Tugend der Liebe, welche uns dieses Ziel erreichen läßt, und alle guten Werke, welche nicht aus ihr entspringen, haben für das ewige Leben keinen Werth[4]). Wurzeln sie jedoch in ihr, so sind sie, wie die Liebe Opfer ist, gleichfalls eben so viele Opfer, die wir Gott darbringen; denn sie nehmen Theil an dem wesentlichen Charakter desjenigen, woraus sie entspringen[5]). Die Liebe beginnt zwar mit der Furcht[6]), aber je vollkommener die Liebe wird, um so mehr wird die Furcht von ihr in den Hintergrund gedrängt. So kann man sagen, daß die knechtische Furcht von der Liebe verdrängt wird, während die keusche Furcht auch in der Liebe noch bleibt, und mit dieser ewig fortdauert[7]). Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die knechtische Furcht etwas sei, was gar nicht sein sollte. Wenn Augustinus sagt, es sei Sünde, etwas blos aus Furcht vor der Strafe, und nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit zu thun oder zu unterlassen[8]), so versteht er darunter blos die rein knechtische Furcht, welche den Willen der Sünde beibehält, und blos wegen der angedrohten Strafe diesen Willen von der That zurückhält[9]); — jene knechtische Furcht dagegen, welche den Willen zur Sünde ausschließt, ist Augustinus weit entfernt, als etwas nicht sein Sollendes, als etwas Böses

---

[1]) Ibid. l. 1, c. 15. Fortitudo est amor, facile tolerans omnia, propter quod amatur. c. 22. — [2]) Ibid. l. 1, c. 15. Justitia est amor soli amato serviens et propterea recte dominans. — [3]) Ibid. l. 1, c. 15. Prudentia est amor, ea, quibus adjuvatur, ab eis, a quibus impeditur, sagaciter seligens. — [4]) De grat. Christ. l. 1, c. 26. Nihil omnino boni sine dilectione, quod ad pietatem veramque justitiam pertinet, fieri potest..... Ubi non est dilectio, nullum opus bonum imputatur, nec recte bonum opus vocatur. — Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 3. — De grat. et lib. arb. c. 18. — [5]) De civ. Dei. l. 10, c. 6. Proinde verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus. — [6]) De agon. christ. c. 23. — De mor. eccl. l. 1, c. 28. — [7]) De civ. Dei l. 21, c. 24. — [8]) Ib. l. 14, c. 10. Neque enim nullum peccatum est, ea, quae lex dei prohibet, concupiscere, atque ab his quoque abstinere timore poenae, non amore justitiae. — Contr. duas epp. Pel. l. 1. c. 9. — [9]) Serm. 78. de verb. Apost. n. 10.

zu bezeichnen; vielmehr erkennt er in ihr, wie schon gesagt, den Anfang und die Einleitung der Liebe, und fordert deshalb allenthalben zu dieser Furcht auf [1]). Freilich geschieht dasjenige, was aus Furcht, nicht aus Liebe geschieht, noch nicht ganz und gar so, wie es geschehen soll [2]): und darum ist es eben Aufgabe des Menschen von der Furcht zur Liebe fortzuschreiten: allein deshalb ist die Furcht im Allgemeinen nicht zu verwerfen, sondern ist und bleibt immer dasjenige, wodurch die Liebe allmälig herbeigeführt wird [3]). —

Das also ist in kurzem Umrisse die ethische Lehre des hl. Augustin. Freilich verbindet sich mit ihr bereits auch das übernatürliche Element, indem dem hl. Augustin in der faktischen Wirklichkeit alles sittliche Leben durch die übernatürliche Gnade bedingt ist, und so einen übernatürlichen Charakter annimmt. Wir haben jedoch hier vorläufig dieses übernatürliche Moment nicht berührt, weil wir bald eigens von demselben zu sprechen haben werden. Betrachtet man aber den Inhalt dieser Lehre, so erscheint in demselben eine Idealität, eine Erhabenheit, die nur dem christlichen Principe, in welchem die ganze Lehre wurzelt, eigen ist. Frei von allem übertriebenen unnatürlichen Wesen, hebt sie den Menschen in die lichten Höhen der Idee empor, und indem sie ihm sein höchstes Ziel im Jenseits anweist, schmückt sie auch dieses gegenwärtige Leben mit den herrlichsten Beziehungen aus. Der Mensch soll sich zu Gott emporheben, und durch Wachsthum in der Tugend sich selbst vervollkommnen; dann wird er das Ziel erreichen, zu dem er geschaffen ist: und dieses Ziel ist kein geringeres, als das ewige persönliche Leben in Gott. — Und wie es von der Allseitigkeit der augustinischen Lehre nicht anders zu erwarten steht, finden wir in derselben auch Andeutungen, welche die Möglichkeit einer höhern, mystischen Erhebung des Geistes aussprechen, unter der Voraussetzung nämlich, daß derselbe sich vorher durch ein sittlich reines Leben geheiligt hat. Deuten schon jene sieben Stufen der Erhebung der Seele, die wir früher behandelt haben, hierauf hin, so lehrt Augustinus an einer andern Stelle ausdrücklich eine doppelte mögliche Ekstase, nämlich die Ekstase der Einbildungskraft und die intellektuelle Ekstase, welch letztere ihm durch den dritten Himmel des Apostels gesinnbildet wird [4]). Selbstverständlich aber

---

[1]) Serm. 156 de verb. Apost. n. 14. Fac, fac timore poenae, si nondum potes amore justitiae. — Serm. 161 de verb. Apost. Time tamen, ut ista formido custodiat te et perducat ad dilectionem. — Enarr. in ps. 123, n. 12. — [2]) Enchir. ad Laur. c. 121. Quod vero ita fit, vel timore poenae, vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad illam caritatem, quam diffundit spiritus sanctus in cordibus nostris, nondum fit, quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videatur. — Contra duas epp. Pel. l. 2, c. 9. Quando timore poenae, non amore justitiae fit bonum, nondum bene fit bonum. — [3]) Enarr. in ps. 127, n. 7. — [4]) De Gen. ad litt. l. 12, c. 12. 26—30.

sind ihm diese mystischen Erhebungen nur das Resultat einer außerordentlichen Gnade Gottes, und er ist weit entfernt, mit den Neuplatonikern den ekstatischen Zustand als das höchste Ziel des sittlichen Lebens zu betrachten, auf dessen Erreichung das sittliche Streben direct hingerichtet sein müßte. Und so steht er auch in diesem Punkte ganz und gar auf christlichem Boden, den er überhaupt nirgends verläßt; denn das Christenthum war sein Leben und sein Alles. —

§. 151.

Wir haben nun aber erst die eine Seite der ethischen Lehre des heiligen Augustinus behandelt, nämlich das Wesen und die wesentlichen Beziehungen des sittlich Guten. Dem sittlich Guten steht jedoch das sittlich Böse gegenüber, und auch dieses erfordert unsere Aufmerksamkeit. Dasjenige also, worauf wir nun unmittelbar überzugehen haben, ist die Lehre des heiligen Augustin von der Natur und dem Ursprung des Uebels und des Bösen. — Es ist klar, daß Augustinus von seinem Standpunkte aus das Böse nicht für eine Substanz, wie überhaupt nicht für etwas Positives halten konnte[1]). Sein Standpunkt war der des Christenthums, und da in Folge dessen die Schöpfungsidee den Mittelpunkt seiner gesammten Spekulation bildete, so mußte ihm die idealistische Lehre von einer Positivität und Substantialität des Bösen als ein Gräuel erscheinen. Daher sein unausgesetzter Kampf gegen den Manichäismus, und sein unwandelbares Festhalten an dem Grundsatze, daß Alles, was ist, sofern es ist, gut sei[2]), selbst den Teufel nicht ausgenommen[3]), weil von Gott, dem Schöpfer aller Dinge, nichts Böses kommen könne. Wie daher die Begriffe von Sein und Wahrheit sich decken[4]), so verhält es sich nach A. ebenso mit den Begriffen von Sein und Gut sein[5]). Das Böse ist mithin nur etwas Negatives, und wenn das Gute Sein ist, so ist im Gegentheil das Böse „Nichts[6])." Allein dieses „Nichts" ist nicht blos nicht das absolute Nichts, noch ist jene Negation, in welche das Wesen des Bösen zu setzen ist, identisch mit jener Beschränktheit und Endlichkeit, die

---

1) Conf. l. 7, c. 12. Malum non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset. — De ver. rel. c. 20. — De Gen. ad litt. l. 8, c. 13. Mali nulla natura. — 2) Conf. l. 7, c. 12. — Contr. ep. fund. c. 33. 34. — 3) De ver. relig. c. 13. — De civ. Dei. l. 19, c. 13. Nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est, sed perversitas eam malam facit. — 4) Conf. l. 7, c. 15. Omnia vera sunt, in quantum sunt. — Soliloqu. l. 2, c. 5. Verum mihi videtur esse id quod est. — De vera relig. c. 36. — 5) De lib. arb. l. 3, c. 7. Omnia eo ipso, quo sunt, bona sunt. — De ver. relig. c. 11. — De mor. Man. l. 2, c. 9. — 6) Soliloqu. l. 1, c. 1. — Contr. Jul. Pelag. l. 1, c. 3.

den geschaffenen Dingen als solchen eigen ist, sondern wenn Augustinus das Böse eine Negation nennt, so ist ihm diese Negation die Negation eines Positiven, das da sein sollte, also eine Privation, und da dieses Positive, das da sein sollte, eben das Gute ist, so ist das Böse die Privation des Guten[1]), das Abwesendsein des Guten, das eigentlich da sein sollte[2]), der Verlust desselben[3]). Daher ist das Böse nur möglich durch das Gute; denn wäre kein Gutes da, so könnte auch keine Privation, keine Verminderung desselben stattfinden[4]). Denkt man sich Alles Gute hinweg, so bleibt eben gar nichts mehr übrig, wo das Böse sich finden, wovon es die Negation sein könnte, und darum muß auch es verschwinden. Das Gute ist möglich ohne das Böse, aber das Böse nicht ohne das Gute[5]). Ein schlechthin Böses wäre identisch mit dem absoluten Nichts[6]), und dieses ist eben gar nichts, und kann folglich weder gut noch bös genannt werden. Freilich kann das Böse nur im Bereich jener Wesen sich finden, welche aus Nichts geschaffen, und deshalb veränderlich sind; denn wo keine Veränderlichkeit ist, da kann auch keine Privation stattfinden[7]). Gott ist daher als der schlechterdings Unveränderliche auch absolut frei von allem Bösen; denn er ist als das höchste Sein nicht blos auf kein höheres Gut mehr bezogen, das er verlieren könnte, sondern er ist auch keiner Verminderung seines Seins und seiner eigenen wesentlichen Güte fähig[8]). Die Möglichkeit des Bösen liegt somit in der Beschränktheit und in der daraus hervorgehenden Veränderlichkeit der geschaffenen Dinge, und insofern ist der Begriff dieser Möglichkeit von dem Begriffe der Endlichkeit und Veränderlichkeit untrennbar[9]).

---

[1]) Conf. l. 3, c. 7. — De mor. Man. l. 2, c. 4. — Enchir. ad Laur. c. 11. — De civ. Dei. l. 11, c. 22. Natura nulla est malum, nomenque hoc non est nisi privationis boni. — Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 5. — Contr. Jul. Pel. l. 1, c. 3. Malum est privatio boni. — [2]) Cont. ep. fund. c. 31. Boni absentia mali nomen tenet. — [3]) De Gen. ad litt. l. 8, c. 14. Neque enim ulla natura mali est, sed amissio boni hoc nomen accepit. — De civ. Dei. l. 11, c. 9. — [4]) Enchir. ad Laur. c. 13. — [5]) Enchir. ad Laur. c. 14. — De civ. Dei l. 14. c. 11. — [6]) De civ. Dei. l. 19, c. 13. Esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest. — Contr. ep. fund, c. 33. — [7]) Enchir. ad Laur. c. 12. — [8]) De nat. bon. c. 29. — Cont. adv. leg. et proph. l. 1, c. 5. — Op. imp. c. Jul. l. 5, c. 31. — [9]) De civ. Dei. l. 14, c. 13. Vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non potest. Ac per hoc, ut natura sit, ex eo habet, quod a deo facta est, ut autem ab eo, quod facta est, deficiat, ex hoc, quod de nihilo facta est. — Contr. ep. fund. c. 36. 37. 38. — De civ. Dei. l. 12, c. 6. — Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 5. 6. — Contr. Jul. Pel. l. 1, c. 3.

Hieraus ergibt sich nun von selbst, in welchem Verhältnisse das Böse zur Natur stehe. Weit entfernt, daß dasselbe etwa selbst eine Natur hätte, ist es vielmehr gegen die Natur, weil es diese des in ihr gelegenen oder ihr entsprechenden Gutes beraubt[1]). In diesem Sinne konnte Augustinus das Böse als eine Verschlechterung oder als eine Corruption der Natur bezeichnen[2]). Die Vollkommenheit der Natur beruht auf Maaß, Form und Ordnung; denn darin liegt das Gute, das ihr eigen ist. Je mehr ein Wesen seine ihm eigenthümliche Form darlebt, je inniger es sich demzufolge der allgemeinen Ordnung einfügt, und je bestimmter deshalb das Maaß seines Seins und Lebens ist, um so besser und vollkommener ist es auch[3]). Das Böse muß daher auch der Gegensatz hievon sein, und sich demzufolge als Corruption des Maaßes, oder der Form, oder der Ordnung der respektiven Natur darstellen[4]). Doch kann diese Corruption nie so weit gehen, daß die Natur oder Substanz des Dinges gänzlich zerstört würde; denn die Corruption ist ja nur an und in der Natur, und setzt somit die letztere immer voraus, um selbst da sein zu können[5]). —

§. 152.

Es entsteht nun die Frage, worin denn das also bestimmte Böse, nicht nach seiner Möglichkeit, sondern nach seiner Wirklichkeit seinen Grund habe? Daß mit der Möglichkeit des Bösen, die in der Endlichkeit und Veränderlichkeit der geschaffenen Dinge liegt, nicht zugleich auch die Wirklichkeit und Nothwendigkeit desselben gesetzt sei, so daß etwa die Begriffe von Veränderlichkeit und Böse sein sich decken würden, ist klar; denn das wäre schlechterdings dem unantastbaren Grundsatze entgegen, dessen Aufhebung auch die Aufhebung der christlichen Gottesidee nach sich zöge, nämlich daß Alles, was ist, sofern es ist, gut sei. Es muß folglich der wirkliche Ursprung des Bösen

---

1) De lib. arb. l. 3, c. 13. Omne vitium eo ipso, quo vitium est, contra naturam est..... etiam ejus rei, cujus est vitium. — De mor. Man. l. 2, c. 2. — Contr. ep. fund. c, 33. 35. — De ver. relig c. 23. — 2) Contr. ep. fund. c. 35. Quis enim dubitet, totum illud, quod dicitur malum, nihil aliud esse quam corruptionem? — 3) De nat. bon. c. 3. Omnia, quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt, quantum autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria: Modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a deo factis, sive in spiritu, sive in corpore. — Vgl. c. ep. fund. c. 40. — 4) De nat. bon. c. 4. Malum est corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. — Vgl. Quaest. 83, qu 6. — 5) De nat. bon. c. 9. c. 20.

in einer Ursache gesucht werden, aus deren Dasein nicht unmittelbar und nothwendig auch schon das Böse hervorgeht, sondern aus welcher dasselbe in der Art entspringt, daß es eben so gut auch nicht aus ihr entspringen könnte, und immer als bloße Möglichkeit in ihr bliebe. —

Es gibt nun aber ein zweifaches Uebel, das Uebel der Schuld, — das eigentliche Böse, — und das Uebel der Strafe, das nur in einem weitern Sinne als ein Böses bezeichnet werden kann; und wie diese beiden Arten des Uebels sorgfältig auseinander gehalten werden müssen, so sind sie auch die einzig möglichen Kategorien, unter welche alles Uebel, das in der Welt sich findet, subsumirt werden kann und muß[1]). Es ist jedoch leicht ersichtlich, daß das Uebel der Strafe (malum poenae) nur die nothwendige Folge des Uebels der Schuld (malum culpae), des eigentlichen Bösen ist, und daß folglich die Ursache des einen in entfernterer Beziehung auch die Ursache des andern ist. Wenden wir uns daher zunächst dem Uebel der Schuld, d. i. dem sittlich Bösen zu, so kann den vorausgehenden Bestimmungen zufolge die Ursache desselben keine andere sein, als der freie Wille jener Wesen, denen die Freiheit als wesentliche Eigenschaft zukommt; denn nur in einer freien Ursache allein liegt die Möglichkeit, daß das Böse aus ihr ebenso gut nicht hervorgehen, wie hervorgehen kann. Der freie Wille ist also zuletzt die Ursache alles Bösen[2]). Daß aber der freie Wille statt des Guten das Böse vollbringt, dafür ist keine weitere wirkende Ursache mehr vorhanden[3]); denn das ist eben der Grundirrthum des Manichäismus, daß er dem Willen, aus welchem das Böse entspringt, hiefür noch eine weitere wirkende Ursache unterschiebt, die Leiblichkeit nämlich, wiewohl Manes doch zuletzt wiederum sich genöthigt sieht, durch sein eigenes natürliches Gefühl getrieben, die Freiheit des Willens anzuerkennen[4]). So ist also der freie Wille allein die wirkende Ursache des Bösen; er macht sich selbst böse, nicht ist dieses Böse in ihm

---

[1]) De ver. relig. c. 12. Et hoc est totum, quod dicitur malum, i. e. peccatum et poena peccati. — De gen. ad litt. lib. imperf. c. 1. — De lib. arb. l. 1, c. 1. Duobus modis appellare solemus malum, uno, cum male quemquam fecisse dicimus, alio, cum mali aliquid esse perpessum. — De fid. c. Man. c. 9. — [2]) Conf. l. 7, c. 3. — De lib. arb. l. 1, c. 16. l. 2, c. 1, l. 3. c. 17. — De fid. cont. Man. c. 8. — Contr. Jul. Pel. l. 3. c. 5. — Quaest. 83, qu. 4. — [3]) De lib. arb. l. 3. c. 22. Peccata nonnisi propriae voluntati animarum tribuenda sunt, nec ulla ulterior peccatorum causa est quaerenda. — De civ. Dei. l. 12, c. 6. Hujus porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim, quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil. — [4]) De act. c. Fel. Man. l. 2, c. 3. — De fid. contr. Man. c. 5. 6.

hervorgebracht durch eine anderweitige wirkende Ursache[1]). Nicht das Fleisch ist die Ursache des Bösen, sondern die Seele[2]). —

Hienach kann es nicht mehr schwer fallen, den Begriff des sittlich Bösen festzustellen. Derselbe kann offenbar nur als der Gegensatz des sittlich Guten festgehalten werden, und da dieses Letztere in dem Streben des Willens nach dem höchsten Gute gelegen ist, so kann das Wesen des Bösen nur in dem Abfall des Willens von dem höchsten Gute bestehen, sofern sich dadurch die menschliche Natur selbst desjenigen Guten, worauf sie wesentlich hingerichtet ist, und von welchem ihre ganze Vollkommenheit abhängt, beraubt[3]). Da aber die Art und Weise, wie der menschliche Wille das höchste Gut anstreben soll und muß, durch das göttliche Gesetz bestimmt wird, so wird der Abfall des Willens vom höchsten Gute gerade darin gelegen sein, daß derselbe das göttliche Gesetz übertritt, sei es nun in der Begierde, oder im Worte oder in der That, und somit Etwas will, spricht oder thut, was den Gesetzen des ewigen Rechtes und der ewigen Gerechtigkeit zuwider ist. Und so besteht in nächster Bestimmung das Wesen des sittlich Bösen gerade in diesem freien Widerspruche des Willens gegen das göttliche Gesetz und gegen den göttlichen Willen[4]). Dasjenige aber, wodurch dieser Widerspruch den Charakter des Bösen hat, ist und bleibt immer der in ihm in's Werk gesetzte Abfall des Willens von Gott. —

§. 153.

Und so vollzieht sich denn das sittlich Böse, — die Sünde — immer und überall wesentlich darin, daß der Wille durch den Widerstreit gegen das göttliche Gesetz vom höchsten Gut ab, und den niedern Gütern sich zuwen-

---

1) De lib. arb. l. 1, c. 1. Duisque malus sui malefacti auctor est. — c. 11. Nulla res alia mentem cupiditatis comitem facit, quam propria voluntas et liberum arbitrium, quoniam regnanti menti compotique virtutis quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter justitiam, quidquid autem inferius est, non potest hoc facere propter infirmitatem. — l. 3, c. 12. c. 16. — 2) De civ. Dei. l. 14, c. 2. 3. — 3) Ib. l. 11, c. 17. — 4) Contr. Faust. Man. l. 22, c. 27. Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. — De gen. ad litt. lib. imperf. c. 1. Peccatum est pravus liberae voluntatis assensus, cum inclinamur ad ea, quae justitia vetat, et unde liberum est abstinere. — De duab. anim. c. 11. Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi, quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. — De Gen. ad litt. l. 8, c. 13. — Vgl. De ver. rel. c. 20.

det[1]), die veränderlichen Güter also dem unveränderlichen Gute vorzieht[2]). Die Sünde ist demnach eine Verkehrung der Ordnung, und gerade in dieser Verkehrung der Ordnung besteht das Sündhafte der sündhaften Handlung, nicht als ob die veränderlichen Güter, denen der Wille in der Sünde sich zuwendet, an sich böse wären, und dadurch auch die That zu einer bösen machen würden[3]). Es kann eine an sich gute Sache nicht auf die rechte Weise geliebt werden, wenn man nämlich die Liebe, die nur dem höchsten Gute gebührt, ihr zuwendet: und hierin eben liegt das Böse[4]), das somit auch als Abfall von der Tugend bezeichnet werden kann[5]). Wenn mithin aller Fortschritt in der Vervollkommnung von der immer inniger werdenden Vereinigung mit dem höchsten Gute abhängig ist, so wird die Sünde, eben weil sie Abfall vom höchsten Gute ist, auch in ihrem eigenen Wesen einen Rückschritt involviren, ein Herabsinken von einer höhern Stufe der Vollkommenheit des Seins und Lebens zu einer tiefern Stufe, eine Verminderung der Kraft und Energie, die in der Tugend gelegen ist[6]), eine Annäherung

1) Conf. l. 7, c. 16. Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia te deo detortae in infima voluntatis perversitatem, projicientis intima sua et tumescentis foras. — l. 12, c. 10. Hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est, quia talis motus delictum et peccatum est. — 2) De lib. arb. l. 1, c. 16. (Nil aliud est) malefacere, quam neglectis rebus aeternis, quibus per se ipsam mens fruitur, et quas per seipsam percipit, et amans amittere non potest, temporalia, et quae per corpus hominis partem vilissimam sentiuntur, et nunquam esse certa possunt, quasi magna et miranda sectari. Nam hoc uno genere omnia malefacta i. e. peccata mihi videntur includi. — l. 2, c. 19. Malum est aversio voluntatis ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona. — Enchir. ad Laur. c. 23. — Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 2, p. 451. Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, i. e. a praestantiore conditore aversio, et ad condita inferiora conversio. — 3) De civ. Dei. l. 12, c. 8. Deficitur enim non ad mala, sed male: i. e. non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est. — Contr. Faust. Man. l. 6, c. 8. — De lib. arb. l. 1, c. 15. 16. De ver. relig. c. 20. — De nat. bon. c. 34. 36. Malum est male uti bono. — 4) Cont. Secund. Man. c. 16. 17. — 5) De duab. an. c. 6. — 6) Contr. Secund. Man. c. 11. 12. Malum est inclinatio ab eo, quod magis est, ad id, quod minus est. c. 15. Non ex profectu, sed ex defectu habet anima hanc consensionem. Deficit quippe, cum consentit malo, minusque jam esse ac propterea minus valere incipit, quam valebat, dum nulli consentiens in virtute consisteret, tanto utique deterior, quanto ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, vergit, ut etiam ipsa minus sit.... Quilibet defectus est exordium pereundi. —

an das Nichts[1]). In diesem Sinne konnte Augustinus sagen, daß die Seele, wenn sie sündigt, gewissermassen zum Körper degenerire[2]), daß der Mensch in der Sünde im gewissen Sinne zum Nichts werde[3]), womit freilich nicht gesagt sein will, daß im ersten Falle die Seele wirklich körperlich werde, oder im zweiten Falle der Mensch in der That dem Nichts anheimfalle. Es soll damit eben nur die wesentliche Richtung des Bösen ausgedrückt werden. Eine völlige Vernichtung der Natur durch das Böse ist ohnedieß nicht möglich; denn soweit das letztere auch fortschreitet, muß doch noch immer eine Natur bleiben, in der es sich findet[4]), weil es ja nur ein Accidens der Natur ist[5]). Wie also die gute That wesentlich eine Annäherung an das höchste Sein involvirt, so die böse That eine Annäherung an den Gegensatz des höchsten Seins, an das Nichts[6]). Die eine ist wesentlich Fortschritt, die andere dagegen Rückschritt, Defect[7]). Nur die gute That ist darum eine eigentlich positive That, weil sie nicht blos That ist, sondern auch ein positives Ziel hat, nach welchem sie strebt, und auf welches sie hingerichtet ist; die Sünde dagegen ist zwar auch eine positive That, aber nur in Einer Richtung, sofern sie nämlich von dem Willen ausgeführt wird; weil jedoch das Ziel, in welchem sie ausläuft, ein negatives ist, ein Rückschritt des Seins und Lebens von einer höhern Stufe der Vollkommenheit, so ist sie in dieser zweiten Beziehung nicht als etwas Positives, sondern als etwas Negatives zu bezeichnen. Insofern konnte Augustinus sagen, daß das Böse

[1]) De ver. relig. c. 11. Vita ergo voluntario defectu deficiens ab eo, qui eam fecit et cujus essentia fruebatur, et volens contra dei legem frui corporibus, quibus eam deus praefecit, vergit ad nihilum. — De mor. Man. l. 2, c. 2. Malum est deficere ab essentia et ad id tendere, ut non sit. — De civ. Dei. l. 14, c. 13. Relicto itaque deo, esse in semetipso, h. e. sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare. — [2]) Contr. Secund. Man. c. 11. — [3]) Tract. in Evang. Joann. 1. — [4]) Enchir. ad Laur. c. 12. Naturae omnes bonae sunt, sed quia non sicut earum conditor summe et incommutabiliter bonae sunt, ideo in eis et minui bonum et augeri potest. Sed bonum minui malum est, quamvis, quantumcunque minuatur, remaneat aliquid necesse est. — Contr. Sec. Man. c. 15. — De nat. bon. c. 17. Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura, sed cuique naturae non est malum, nisi minui bono: quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur. — [5]) Op. imp. c. Jul. l. 3, c. 170. — [6]) Contr. ep. fund. c. 40. — Contr. Secund. Man. c. 11. 15. — [7]) Contr. Jul. Pel. l. 1, c. 3. Malum est defectus a summo bono. — Quaest. 83, qu. 21. Malum est deficere. — Contr. Sec. Man. c. 17. Omnis ergo defectus ab eo, quod est, tendit, ut non sit, sicut omnis profectus ab eo, quod minus est, tendit, ut magis sit. — De civ. Dei. l. 12, c. 9. Mali causa non bonum, sed defectus a bono. — De lib. arb. l. 2, c. 20.

nicht so fast eine causa efficiens, als vielmehr eine causa deficiens habe, weil sie wesentlich ein Abfall von der höchsten Vollkommenheit, ein Rückschritt zum Nichts ist[1]). Hätte Augustinus mit dem erwähnten Ausdrucke sagen wollen, daß die Sünde überhaupt keine reale That sei, so hätte er dieselbe nicht als eine Ueberschreitung des göttlichen Gesetzes in Begierde, Wort oder That definiren können. In gleichem Sinne ist Augustinus auch zu verstehen, wenn er von der bösen That sagt, sie sei vielmehr ein defectus ab opere, als opus ullum[2]). — Was aber die Fundamentalsünde betrifft, aus welcher alles andere Böse hervorgeht, so ist diese nach Augustinus der Stolz[3]), sofern derselbe eben darin besteht, daß der Mensch der Unterordnung unter Gott, sein höchstes Gut, sich entzieht, und in Folge dessen sich und alles Andere allein auf sich selbst bezieht[4]). Dieser stolze Egoismus liegt, wie gesagt, aller Sünde und allem Laster zu Grunde, und wo er nicht beseitigt ist, da ist die Herrschaft des Bösen nicht gebrochen. —

§. 154.

Wenn nun aber das Uebel der Schuld oder die Sünde wesentlich darin besteht, daß der Mensch von seinem höchsten Gute, durch welches seine Glückseligkeit bedingt ist, abfällt und sich selbst dessen beraubt, so sieht man leicht, daß das Uebel der Strafe, welches eben in der wirklichen Privation des höchsten Gutes und der Glückseligkeit besteht, die nothwendige und unausbleibliche Folge der Sünde sei[5]), und daß man daher mit Recht mit Augustinus sagen könne, daß die Sünde selbst ihre eigene Strafe sei[6]). Wird diese Strafe im gegenwärtigen Leben durch den Besitz anderweitiger Güter außer dem höchsten Gute in der Weise in gewissem Grade paralysirt, daß die durch den Verlust des höchsten Gutes inducirte Unglückseligkeit nicht gefühlt wird, so

---

[1]) De civ. Dei. l. 12, c. 7. Nemo ergo quaerat efficientem causam malae voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio; deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem. c. 9. — [2]) Ib. l. 14, c. 11. Mala vero voluntas prima defectus potius quidam erat ab opere dei ad sua opera, quam opus ullum. — [3]) De lib. arb. l. 3, c. 25. — De pecc. mer. et rem. l. 2, c. 17. — [4]) De lib. arb. l. 3, c. 24. Unde autem haec aversio, nisi dum ille, cui bonum est deus, sibi ipse vult esse bonum suum, sicuti sibi est deus. — De civ. Dei. l. 14, c. 13. Malae voluntatis initium quid potuit esse nisi superbia? Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo, cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. — [5]) Vgl. Contr. Sec. Man. c. 19. — [6]) Conf. l. 1, c. 12. Jussisti enim, et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus. — De Gen. ad litt. l. 8, c. 23.

fordert es die göttliche Gerechtigkeit, daß der Böse, der in diesem Leben dasjenige frei verloren hat, was er hätte lieben sollen, im jenseitigen Leben dasjenige wider seinen Willen und mit Schmerz verliere, was er im Diesseits geliebt hat, und so der vollen Privation alles Guten, die identisch ist mit der tiefsten Unglückseligkeit, anheimfalle [1]). Hieraus geht schon hervor, daß das Uebel der Strafe eine doppelte Seite darbietet, indem es in einer Beziehung als ein Uebel, in der andern dagegen als ein Gut sich darstellt. Ein Uebel ist sie für denjenigen, welchen sie trifft, sofern derselbe durch sie des Guten und der Glückseligkeit beraubt wird, ein Gut dagegen ist sie, sofern sie Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit ist, welche durch die Strafe den Sünder wiederum der allgemeinen Ordnung unterwirft, die derselbe, soviel an ihm war, aufgehoben und zerstört hatte. Und insofern theilt sich auch die Urheberschaft des Uebels der Strafe zwischen zwei Factoren. Sofern nämlich die Strafe ein Uebel ist, ist der Mensch durch die Sünde der Urheber derselben, so daß es also ohne die Sünde kein anderweitiges Uebel in der Welt geben würde [2]); sofern dagegen die Strafe als Wirkung der Gerechtigkeit ein Gut ist, ist Gott selbst deren Urheber [3]). Und so geht zwar die Strafe der Sünde von Gott aus, ohne daß jedoch hiemit Gott zum Urheber des Uebels als solchen herabgesetzt würde; denn dieses entspringt, sofern es ein Uebel ist, zuletzt doch immer nur aus dem freien Willen des Menschen, oder überhaupt der vernünftig freien Wesen, sei es nun mittelbar oder unmittelbar. —

So hätten wir denn auch den Gegensatz des sittlichen Thuns des Menschen unserer Betrachtung unterzogen, und es läßt sich nicht läugnen, daß auch in diesem Punkte Augustinus seinen höchsten speculativen Grundsätzen vollkommen treu geblieben ist. Das Böse hat keine Berechtigung, es ist ein nicht sein sollendes; — Alles, was Gott geschaffen hat, ist, als solches gut, und soll, seinem Willen gemäß, auch als gut sich bewähren; das Böse ist dem göttlichen Willen zuwider, obgleich er es zugelassen hat. — Aber eben weil dieses der Fall ist, muß sich hier zunächst und unwillkührlich die Frage aufdrängen, wie es denn gekommen sei, daß das Böse in dem menschlichen Geschlechte Eingang gefunden habe, und wo mithin der zeitliche Anfang desselben gesucht werden müsse. Und dieses führt uns denn hinüber

---

[1]) De Gen. ad litt. l. 8, c. 14. Aliquando amissi superioris boni non sentitur malum, cum habetur, quod amatum est, bonum inferius. Sed divina justitia est, ut qui voluntate amisit, quod amare debuit, amittat cum dolore, quod amavit, dum naturarum creator ubique laudetur. — [2]) De duab. anim. c. 12. — [3]) Contr. Adimant. Man. c. 26. Ita ergo deus malum facit, quod non ipsi deo malum est, sed eis, in quos vindicat. Itaque ipse, quantum ad se pertinet, bonum facit, quia omne justum bonum est, et justa est illi vindicta. — Op. imp. c. Jul. l. 5, c. 26.

auf die Lehre des heiligen Augustinus von dem ursprünglichen Zustande des Menschen, von dem Sündenfalle und von der Erlösung. —

§. 155.

Der erste Mensch ist von Gott heilig und gerecht erschaffen worden. — Gott hat ihm einen guten Willen gegeben [1]), und in diesem besaß er nicht blos die volle Freiheit vom Bösen, sondern war auch vollkommen in den Stand gesetzt, das Gute zu thun; die Freiheit zum Guten verband sich also in ihm mit der Freiheit vom Bösen, und indem so seine Freiheit eine ganz ungeschmälerte war [2]), war er in derselben auch heilig und unbefleckt vor Gott [3]). — Wenn ferner die Gerechtigkeit darin besteht, daß die Seele Gott, und der Leib der Seele im Gehorsam unterwürfig ist [4]), so wurde der erste Mensch von Gott auch vollkommen gerecht geschaffen. Durch den guten Willen, mit dem Gott den Menschen schuf, war er in vollkommenem Gehorsam Gott unterworfen, und brachte sich ihm in der Liebe als reines, unbeflecktes Opfer dar [5]). Dafür war aber auch sein Leib der Seele ganz und gar unterthan; die sinnlichen Triebe waren der Vernunft und dem freien Willen in der Weise untergeordnet, daß sie ganz und gar in der Gewalt jener waren, und der freie Wille sie mit Leichtigkeit und nach seinem Belieben zu den von der Vernunft vorgeschriebenen Zwecken gebrauchen konnte [6]), so daß mithin der Mensch das Gute ohne alle Schwierigkeit und ohne allen Kampf zur Ausübung bringen konnte. — In Folge dieser seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit war also der erste Mensch frei von der Begierlichkeit, die gegen die Vernunft sich auflehnt, und mit dieser Freiheit verband sich dann auch die Freiheit von jener Unwissenheit des Wahren und Guten, die gegenwärtig auf ihm lastet, und ihm in der Ausübung des Guten hinderlich ist. Die göttliche Weisheit, die durch den Baum des Lebens gesinnbildet ist [7]), war dem Auge seines Geistes innerlich gegenwärtig, und erleuchtete ihn in der Weise, daß er in ihr die Wahrheit mit einer Vollkommenheit und Klarheit erkannte, die die Arbeit eines mühesamen Erlernens und Suchens derselben durch das Medium der sichtbaren Dinge ausschloß. Und so war der

---

1) Op. imp. c. Jul. l. 5, c. 61. — 2) Ib. l. 2, c. 17. l. 3, c. 57. — 3) De civ. Dei. l. 20, c. 26. — De nat. et grat. c. 43. Primus homo sanus et inculpabilis factus, et libero arbitrio atque ad juste vivendum potestate libera constitutus est. — 4) Mus. l. 6, c. 5. — De civ. Dei. l. 19, c. 21. — 5) De civ. Dei. l. 20, c. 26. Primi homines in paradiso puri atque integri ab omni sorde ac labe peccati seipsos deo mundissimas hostias offerebant. — 6) Ib. l. 14, c. 19. — Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 14. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 68. l. 6, c. 14. — 7) Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 15. — Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 39. — De Gen. ad litt. l. 8, c. 4. 5.

erste Mensch auch in dieser Beziehung auf eine hohe Stufe der Vollkommenheit erhoben. —

In Folge dieser höhern Prärogativen war der erste Mensch auch dem Leibe nach unsterblich; die Frucht des Baumes des Lebens, die er aß, bewahrte seinen Leib vor Alter, Schwäche und Auflösung [1]), und so hatte er die Bestimmung, ohne Dazwischentreten des leiblichen Todes nach Seele und Leib zugleich in das ewige Leben hinüberverklärt zu werden [2]). Aber dennoch war der erste Mensch ein realer, empirischer Mensch, wie wir alle; er war weder androgyn [3]), noch ermangelte er des animalischen Lebens; sein Leib war noch nicht vergeistigt [4]); er sollte dieses erst werden bei seinem Uebertritt in die Ewigkeit [5]). Und darum hätte die Art der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes auch vor der Sünde keine andere sein können, als die der fleischlichen Erzeugung, und ist sohin die Ehe ein vorsündliches Institut; — nur wäre freilich der Act der Zeugung vor der Sünde und ohne dieselbe nicht mit jener fleischlichen Lust verbunden gewesen, die jetzt gegen das Gesetz des Geistes sich auflehnt [6]). — In diesem Zustande also hat Gott den Menschen in das Paradies eingesetzt, in jenes Paradies, das die heilige Schrift nicht herrlich genug beschreiben kann, und das, indem es auch die ganze Natur zu seinen Füßen legte, die Glückseligkeit, die der Mensch in diesem seinem ursprünglichen Zustande besaß, zur Vollendung brachte. —

§. 156.

Sind also dieses die hohen Vorzüge, mit welchen Gott den ersten Menschen ausstattete, so ist aber wohl zu bemerken, daß dieselben nach der Auffassung des heiligen Augustinus nicht etwa solche waren, welche der Natur des Menschen mit Recht gebührten, so daß Gott den Menschen ohne dieselben nicht hätte schaffen können. Die Grundlosigkeit einer solchen Ansicht dürfte schon daraus hervorgehen, daß Augustinus, nach manchen seiner Ausdrücke zu schließen, der Meinung sich zuneigte, der Mensch sei nicht im Acte seiner Schöpfung selbst mit den erwähnten Vorzügen ausgestattet worden, sondern er habe sie vielmehr erst später erhalten, damals nämlich, als er von Gott in das Paradies eingesetzt wurde [7]). Sehen wir jedoch auch hievon ab, so

---

[1]) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 3. Habebat de ligno vitae stabilitatem contra vetustatem et mortem. — De civ. Dei l. 13, c. 20. — Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 39. — [2]) Enchir. ad Laur. c. 104. — De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 2. — Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 12. — [3]) De Gen. ad litt. l. 3, c. 22. — [4]) Ib. l. 6, c. 28. — [5]) Ibid. l. 9, c. 10. — [6]) De trin. l. 13, c. 18. — De Gen. ad litt. l. 9, c. 3. — De civ. Dei. l. 14, c. 21—26. — De pecc. orig. c. 35. — De nupt. et concup. l. 2, c. 2. — [7]) De Gen. ad litt. l. 6, c. 28. Corpus animale habuit Adam, non tantum ante para-

geht aus der Lehre und aus den Aussprüchen des heiligen Augustinus selbst mehr als genügend hervor, daß er den Prärogativen des ersten Menschen einen ganz und gar übernatürlichen Charakter beilegte, und sie sämmtlich einer besondern Begnadigung desselben von Seite Gottes zuschrieb. Die göttliche Gnade war es, welche bewirkte, daß der Mensch den Stachel der Begierlichkeit nicht fühlte: und darum mußte diese letztere im nämlichen Augenblicke hervortreten und ihre Macht geltend machen, wo der Mensch durch die Sünde die göttliche Gnade verlor [1]). Und wenn so die ursprüngliche Gerechtigkeit ein Werk der göttlichen Gnade war, so war es auch die Heiligkeit Adams; denn Gott war es, welcher ihm den guten Willen und in ihm die Freiheit vom Bösen und die Freiheit zum Guten verlieh; dieser gute Wille war Gottes Werk [2]). Ebenso verhält es sich endlich auch mit der Unsterblichkeit des Leibes. Der Mensch ist von Natur aus sterblich; aber durch eine wunderbare göttliche Gnade ward dem ersten Menschen die Unsterblichkeit verliehen [3]). Nehmen wir hiezu noch dieses, daß Augustinus ausdrücklich sagt, der Mensch hätte auch ohne die gedachten Vorzüge geschaffen werden können, ohne daß deshalb Gott dem Schöpfer ein Vorwurf könnte gemacht werden [4]), so

---

disum, sed etiam in paradiso constitutus, quamvis in interiore homine fuerit spiritalis, secundum imaginem ejus, qui creavit eum. — De mor. Man. l. 2, c. 8. Non tamen spiritalem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritalis effectus est, cum in paradiso, h. e. in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo dei consummaretur. — [1]) Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 16. Gratia quippe dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia non habebat in nudo corpore quod puderet, spoliatus gratia sensit, quod operire deberet. — [2]) Op. imp. c. Jul. l. 5, c. 61. — [3]) De civ. Dei l. 13, c. 20. Qui status (immortalitatis) eis mirabili Dei gratia praestabatur. — De Gen. ad litt. l. 6, c. 25. Corpus Adae ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundam aliam causam dici potest, i. e. mortale, quia poterat mori, immortale quippe, quia poterat non mori,.... quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae.... Mortalis ergo homo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. — [4]) Retract. l. 1, c. 9. Quamvis ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus Deus, sed laudandus esset. — De lib. arb. l. 3, c. 20. Si anima talis esse coepit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde conditori suo gratias agat. Non enim mediocria bona sunt, non solum, quod anima est...., sed etiam quod facultatem habet, ut adjuvante creatore se ipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante et ab ignorantia

kann es wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, daß der erste Mensch von Gott aus reiner Gnade in einen übernatürlichen Zustand erhoben worden sei, und daß die eminenten Vorzüge, die er besaß, nicht die Folge seiner Natur, sondern vielmehr die Folge der übernatürlichen heiligenden Gnade gewesen seien [1]). —

§. 157.

So besaß denn der erste Mensch in der göttlichen Gnade und durch dieselbe die Freiheit vom Bösen und die Freiheit zum Guten, und war so in den Stand gesetzt, das Gute zu thun, und sich dadurch die Freiheit vom Bösen zu wahren. Aber eben weil seine Freiheit zum Guten in der übernatürlichen Gnade wurzelte, so mußten auch die guten Werke, die er durch sie zu vollbringen im Stande war, den übernatürlichen Charakter in sich tragen: und wenn daher Augustinus von dem Guten spricht, ohne den Charakter desselben zu bestimmen, so kann er darunter immer nur das übernatürlich Gute verstehen, das denn auch allein für das ewige Leben einen Werth hat. Um jedoch dieses übernatürlich Gute zu vollbringen, und sich dadurch Verdienste zu erwerben für die Ewigkeit, war dem ersten Menschen die actuelle Gnade ebenso nothwendig, wie solches in Bezug auf uns der Fall ist [2]); und Gott hat sie ihm denn auch so wenig verweigert, als die heiligende Gnade, in welcher sein übernatürlicher Zustand begründet war. Allein diese actuelle Gnade, die ihm zu Theil ward, war nicht identisch mit derjenigen, die wir in unserm gefallenen Zustande von Gott erhalten; beide unterscheiden sich wesentlich von einander, und Augustinus drückt diesen Unterschied damit aus, daß er die erstere als ein adjutorium sine quo non, und die letztere als ein adjutorium quo bezeichnet. Dem ersten Menschen wurde eine solche Gnade verliehen, o h n e welche er das Gute nicht thun, und dem Guten nicht leben konnte, wenn er wollte; — das Wollen selbst aber blieb in seiner Gewalt. Uns dagegen fließt eine solche Gnade zu, d u r c h welche wir nicht blos das Gute wollen können, sondern auch wirklich wollen [3]). Offenbar kann

---

caecante liberetur. — [1]) De civ. Dei. l. 13, c. 13. Nam posteaquam praecepti transgressio facta est, confestim *gratia deserente divina*, de corporum suorum nuditate confusi sunt. — Vgl. hierüber: Perrone, Prael. theol. Tract. de hom. c. 2, prop. 3. — [2]) Enchir. ad Laur. c. 106. Sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. — [3]) De corr. et grat. c. 11. Tale erat adjutorium (primi hominis), quod desereret, cum vellet, et in quo permaneret, si vellet, non quo fieret, ut vellet. Dederat adjutorium deus (primo homini), sine quo in bona voluntate non posset permanere si vellet, ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio... In nobis autem per gratiam Christi est, non solum posse, quod volumus, verum etiam velle, quod possumus. Prima enim gratia est, qua fit, ut habeat homo justitiam, si velit,

unter diesen beiden Arten der Gnade nur einerseits die Gnade der Erleuchtung, und andererseits die Gnade der Inspiration verstanden sein, sofern dem ersten Menschen blos die Gnade der Erleuchtung zu Theil wurde, uns dagegen beides zugleich zugetheilt wird, die Gnade der Erleuchtung, die auf den Verstand, und die Gnade der Inspiration, die auf den Willen wirkt, wie sich dieses später klarer zeigen wird [1]). — In analoger Weise verhält es sich mit der Gnade der Beharrlichkeit; sofern auch in dieser Beziehung dem ersten Menschen nur eine solche Gnade zu Theil ward, ohne die er nicht im Guten beharren konnte, wenn er wollte, während wir eine solche Gnade erhalten, durch welche wir wirklich im Guten bis zum Ende verharren, so daß uns also von Gott die Beharrlichkeit selbst zugetheilt wird [2]). Auch hier muß, wie gesagt, der beiderseitige Unterschied auf die Verschiedenheit zwischen Gnade der Erleuchtung und Gnade der Inspiration reducirt werden, wenn man nicht den heiligen Augustin in Bezug auf andere Punkte seiner Lehre mit sich selbst in Widerspruch setzen will. Daß aber ohne die erwähnte Gnade der erste Mensch nach der Lehre des heiligen Augustin eben so wenig im Guten verharren, wie überhaupt das Gute thun konnte, wenn gleich das wirkliche Ausharren von seinem eigenen Willen abhing, steht außer Frage [3]).

Und so war denn die Freiheit des ersten Menschen nicht eine solche, welche die Möglichkeit der Sünde gänzlich ausschloß; — das „non posse peccare“ sollte ihm als Lohn zu Theil werden, wenn er im Gehorsam gegen Gott verharrt wäre. Jene Freiheit aber, die er im Paradiese besaß, ließ die Möglichkeit des Bösen zu, wiewohl sie andererseits auch hinreichend war, das Böse zu meiden und das Gute zu thun. Im Gegensatz zu jener Freiheit also, die den Menschen als Lohn erwartete, involvirte sie nur ein „posse non peccare,“ woran sich jedoch auch das posse peccare anschloß [4]). — In analoger Weise verhielt es sich dann auch mit der Unsterblichkeit seines Leibes.

---

secunda (vero) plus potest, qua etiam fit, ut velit. — [1]) Vgl. Perrone, Prael. theol. Tract. de grat. p. 1, c. 4, art. 3, obj. 2, ad 2. — [2]) De corr. et grat. c. 12. Primo itaque homini datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret, ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum dei per gratiam dei praedestinatis non tantum tale adjutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur, non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam, ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint. — [3]) Enchir. ad Laur. c. 106. Justitiae retinendae non sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adjutorium praeberetur. — De corr. et grat. c. 11. — [4]) De civ. Dei. l. 22, c. 30. Liberum arbitrium primum, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare. — De corr. et grat. c. 11.

Auch diese schloß die Möglichkeit des Todes nicht vollständig aus; — das „non posse mori“ sollte vielmehr ebenfalls für ihn erst der Lohn des treuen Ausharrens im Guten sein; was er durch die Wohlthat des Schöpfers ohne sein Verdienst erhielt, das war blos das „posse non mori,“ diese Möglichkeit, sich durch treues Ausharren im Guten die Unsterblichkeit des Leibes zu wahren, damit dieselbe am Ende in das „non posse mori“ sich verklären könnte [1]). —

§. 158.

Damit nun aber der Mensch seinen Gehorsam gegen Gott bewähre und das Verdienst des Guten gewinne, hat ihm Gott ein Gesetz gegeben, und dessen Befolgung ihm anbefohlen, unter der Androhung des Todes für den Fall der Uebertretung desselben, worunter sowohl der Tod des Leibes, als auch der Tod der Seele, sowohl der erste, als auch der zweite Tod zu verstehen ist [2]). Gott wollte dem Menschen zeigen, daß alle Tugend nur im Gehorsame wurzle und in ihm sich bewähre, und daß man daher den Gehorsam in gewissem Sinne als die höchste, ja als die einzige Tugend, und als die Mutter aller übrigen Tugenden bezeichnen könne [3]). So lange der Mensch dieses Gesetz befolgte, war ihm der fortwährende Genuß aller Prärogativen, die ihm Gott gegeben, zugesichert; übertrat er aber dasselbe, dann sollte er ihrer verlustig gehen; und weil ihm in diesem Falle die Erkenntniß des Unterschiedes zwischen gut und bös in der göttlichen Weisheit nicht genügte, so sollte er dann durch eigene Erfahrung der Wirkungen des Bösen in sich selbst es lernen, was für ein Unterschied zwischen beiden sei [4]). — Im Gehorsam gegen das göttliche Gesetz sollte somit der erste Mensch das Paradies bewachen, d. h. er sollte sich selbst in der Gnade erhalten, damit er derselben nicht verlustig ginge, und aus dem Paradiese vertrieben würde [5]). Durch das „posse non peccare“ hindurch sollte er, wie bereits erwähnt, zum „non posse peccare“ emporsteigen [6]). —

---

[1]) De civ. Dei. l. 22, c. 30. — [2]) Ib. l. 13, c. 12. — [3]) De Gen. ad litt. l. 8, c. 6. Oportebat autem, ut homo sub domino deo positus aliounde prohiberetur, ut ei promerendi dominum suum virtus esset ipsa obedientia, quam possum verissime dicere solam esse virtutem omni creaturae rationali agenti sub dei potestate, primamque et maximum esse vitium tumoris, ad ruinam sua potestate velle uti, cujus vitii nomen est inobedientia. — De civ. Dei. l. 13, c. 20. l. 14, c. 12. — Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 14. Ut obedientia commendaretur, quae est maxima virtus, et omnium origo materque virtutum. — [4]) De Gen. ad litt. l. 8, c. 6. Ut homo per experimentum poenae disceret, quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. c. 14. — De ver. relig. c. 20. — De Gen. c. Man. l. 2, c. 22. — De nat. bon. c. 35. — [5]) De Gen. ad litt. l. 8, c. 10. — [6]) Op. imp. c. Jul. l. 5, c. 58. l. 6, c. 5. —

Leider übertrat der erste Mensch das göttliche Gesetz und lud dadurch eine schwere Sünde auf sich [1]). Diese Sünde war zunächst eine Sünde des Hochmuths [2]). Die äußere That des Essens vom Baume der Erkenntniß hatte an sich diesen Charakter nicht; allein die Sünde war als Sünde der Verweigerung des Gehorsams, also des Hochmuthes, innerlich schon vollzogen, als sie äußerlich hervortrat, und in der äußern That sich gewissermassen verleiblichte [3]). Der Hochmuth hatte in seinem Gefolge die Begierlichkeit, und diese, kaum erwacht, bethätigte sich im Essen vom Baume der Erkenntniß [4]). Durch diese Sünde beraubte sich der Mensch selbst des übernatürlichen Lebensverbandes mit Gott, und ging in Folge dessen auch aller jener Vorzüge verlustig, die Gott ihm vorher in Gnaden zugetheilt hatte. An die Stelle der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit trat die Schuld und die Befleckung der Sünde, und weil der Mensch in der Sünde Gott den Gehorsam verweigerte, empörte sich nun auch der Leib gegen die Seele, und kündigte ihr den Gehorsam auf [5]). Die niedern, sinnlichen Triebe, die vorher in voller Unterwürfigkeit unter Vernunft und Wille gestanden hatten, lösten sich von dieser Unterwürfigkeit los, und begannen den Befehlen der Vernunft und des Willens zu widerstreiten: — es erwachte die Begierlichkeit des Fleisches [6]). Mit ihr trat aber auch die Unwissenheit an die Stelle der hohen Erkenntniß, deren der Mensch vordem sich erfreut hatte, seine Erkenntnißkraft in Bezug auf das Uebersinnliche und Göttliche wurde, wenn auch nicht gänzlich aufgehoben, doch geschwächt und verdunkelt, und stieg so ebenfalls von jener Höhe herab, auf welcher sie vordem gestanden hatte. Hiemit verband sich dann als weitere Folge der Sünde auch der Tod des Leibes mit

---

[1]) Ib. l. 5, c. 59. — [2]) De doctr. christ. l. 1, c. 14. — [3]) De Gen. ad litt. l. 11, c. 5. Hominem non dejecisset ille tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda. — De civ. Dei. l. 14, c. 13. — [4]) Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 71. Praecessit mala voluntas, qua serpenti subdolo crederetur, et secuta est mala concupiscentia, qua cibo inhiaretur illicito. — [5]) De civ. Dei. l. 14, c. 15. — Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 14. — [6]) De civ. Dei. l. 13, c. 13. Anima libertate in perversum propria delectata, et deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur. Et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat: nec omnino habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis in membris nostris. — De act. cum Fel. Man. l. 2, c. 8. — Opus imp. c. Jul. l. 5, c. 16. Quoniam peccato factum erat, ut hominis pars inferior contra superiorem, h. e. caro contra spiritum concupisceret. — De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 16.

allen Leiden und Uebeln, die ihn einleiten: und wenn vorher dem Menschen durch die göttliche Gnade die Möglichkeit offen stand, nicht zu sterben, sondern ohne Dazwischenkunft des Todes in's Jenseits hinüberzutreten, so verfiel er nun jener Nothwendigkeit des Todes, die an und für sich in seiner Natur gelegen ist [1]). Diesem ersten Tode sollte aber zuletzt auch der zweite Tod folgen [2]), d. i. die ewige Verdammung der Seele, die deshalb als der Tod der Seele zu bezeichnen ist, weil sie in dem Entferntsein der Seele von Gott besteht, der das Leben der Seele ist [3]). Endlich ward der Mensch in Folge der Sünde auch aus dem Paradiese vertrieben, das von nun an für immer von der Oberfläche der Erde verschwand. —

So wurde also der ganze Mensch nach Leib und Seele durch die Sünde in einen schlimmern Zustand versetzt, welcher mit demjenigen, in welchen ihn Gott vorher aus Gnade eingesetzt hatte, nicht mehr zu vergleichen war [4]). Das höhere Ebenbild Gottes, zu welchem der Mensch durch die göttliche Gnade nach seiner geistigen Seite hin war erhoben worden, ging durch die Sünde verloren [5]), und mit ihm löste sich auch das Band jener innigen Einigung, in welcher der Mensch vor der Sünde mit Gott sich befunden hatte. — Allein wenn auch dieses der Fall war, so ward doch das Bild Gottes im Menschen nicht gänzlich zerstört. Jenes natürliche Bild Gottes nämlich, welches in der menschlichen Vernunft selbst gelegen ist, ward durch die Sünde nicht vernichtet, und konnte nicht vernichtet werden, weil dadurch der Mensch hätte aufhören müssen, Mensch zu sein [6]). Freilich wurde auch es durch die Sünde befleckt und verdüstert; aber ein Funke vernünftiger Erkenntnißkraft in Bezug auf das Uebersinnliche und Göttliche blieb doch im Menschen zurück, und konnte sich daher auch fernerhin noch in wirklicher Erkenntniß des ihm entsprechenden Objectes bethätigen [7]). Und so verblieb der menschlichen Natur als solcher ihre wesentliche Integrität dennoch, ungeachtet des kläglichen Zustandes, in welchen sie in Folge der Sünde gerathen war. Die Natur des Menschen seufzte zwar unter der Krankheit der Sünde; aber sie war in ihren wesentlichen Bestandtheilen nicht verstümmelt, indem keiner derselben

---

1) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 5. Ipsum mortale non est factum mortuum, nisi propter peccatum. c. 6. — 2) Op. imp. c. Jul. l. 2, c. 66. — 3) De civ. Dei. l. 6, c. 11. — Enchir. ad Laur. c. 113. — 4) De trin. l. 13, c. 12. Totus homo in deterius commutatus est. — Op. imp. c. Jul. l. 4, c. 74. — 5) De Gen. ad litt. l. 6, c. 27. Imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam justitiae. — 6) De Spir. et litt. c. 28. (Imaginem Dei) non penitus impietas aboleverat; nam remanserat utique id, quo sine anima hominis rationalis esse non potest.... — 7) De civ. Dei. l. 22, c. 24. Non est in homine penitus exstincta quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem dei.

ihr durch die Sünde verloren ging; sie bedurfte der **Heilung**, aber nicht der **Redintegration** ihres Wesens. —

§. 159.

Die Schuld und Strafe dieser ersten Sünde nun, die so traurige Folgen nach sich zog, blieb nicht auf den ersten Menschen allein beschränkt. Adam war nämlich als der erste Mensch zugleich auch der Repräsentant des gesammten Menschengeschlechtes, das im Laufe der Zeiten unmittelbar und mittelbar aus ihm hervorgehen sollte. Unter dieser Idee hat ihn Gott gewollt und geschaffen, und darum mußte die Verheißung und Drohung, die an den ersten Menschen von Seite Gottes erging, zugleich auch für das ganze Menschengeschlecht gelten. In Adam waren, sofern er Repräsentant des ganzen Menschengeschlechtes war, alle Glieder des letztern ursächlich oder dem Ursprung nach (originaliter) schon enthalten[1]); seine Lenden schlossen ursächlich alle diejenigen bereits ein, die unmittelbar und mittelbar aus ihnen hervorgehen sollten[2]): und insoferne kann man in gewissem Sinne mit Recht sagen, daß sein Wille den Willen aller Glieder des Menschengeschlechtes in sich schloß, ja daß alle Menschen, die je in dieß zeitliche Leben eintreten sollten, in ihm nur **Ein** Mensch waren[3]). Aber eben weil dieses Verhältniß obwaltete, darum haben in ihm auch alle Menschen jene Sünde begangen, die er, von der Schlange verführt, auf sich lud, alle sind sie in ihm von Gott abgefallen, haben des übernatürlichen Lebens sich beraubt, und sind in Widerspruch mit ihrer ursprünglichen Idee getreten, ein Widerspruch, der ihnen den ewigen Tod zuziehen mußte[4]). Und deshalb treten alle Menschen, weil sie alle von dem Stammvater des Menschengeschlechtes abstammen, in welchem sie alle gesündigt haben, mit der ganzen Schuld und Strafe der Sünde desselben belastet, in's Dasein ein, und unterliegen von dem ersten Augenblicke ihres Daseins an allen jenen Folgen, welche die erste Sünde für den Menschen nach sich gezogen hatte. Das ist die Erbsünde[5]). — Das Dasein dieser Erbsünde ist eine wesentliche Lehre

---

1) Op. imp. c. Jul. l. 4, c. 90. c. 104. — 2) Ib. l. 1, c. 48. l. 4, c. 76. — 3) De civ. Dei. l. 13, c. 14. — De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 10. — 4) De civ. Dei. l. 13, c. 14. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes ille unus corrupit, qui per foeminam lapsus est in peccatum. — De nupt. et conc. l. 2, c. 5. — Vergl. de lib. arb. l. 3, c. 20. — De civ. Dei. l. 21, c. 12. — 5) Enchir. ad Laur. c. 26. Hinc post peccatum exul effectus, stirpem quoque suam, quam peccando in se tanquam in radice vitiaverat, poena mortis et damnationis obstrinxit: ut quidquid prolis ex illo et simul damnata, per quam peccaverat, conjuge, per carnalem concupiscentiam, in qua inobedientiae poena similis retributa est, nasceretur, traheret originale peccatum, quo traheretur per errores doloresque diversos ad illud extremum



des Christenthums, und darum wird sie auch von Augustinus den Pelagianern gegenüber mit glühendem Eifer vertheidigt. Abgesehen von den vielen Beweisen, die er hiefür aus der heiligen Schrift und aus der Ueberlieferung der Kirche anführt, beruft er sich zur Bewahrheitung der christlichen Lehre von der Erbsünde besonders auf den kläglichen Zustand, in dem die Menschen gegenwärtig vom ersten Augenblicke ihres Daseins an sich befinden, sofern diese Erscheinung mit der göttlichen Güte und Gerechtigkeit sich wohl nicht vereinbaren ließe, wenn nicht in jedem Menschen ein ererbter sündiger Zustand vorausgesetzt würde, wodurch dieses Loos, das auf ihm lastet, verschuldet ist[1]). Es muß folglich eine Erbsünde geben, und wenn der Mensch vermöge dieser ein Kind des göttlichen Zornes ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß diese Erbsünde allein, ohne alle und jede persönliche Versündigung, hinreicht, um die Seele vom Himmelreiche auszuschließen und sie dem ewigen Tode zu überantworten[2]); nur mag vielleicht die Strafe, die derjenigen im Jenseits wartet, welche blos mit der Erbsünde behaftet aus diesem Leben scheiden, die gelindeste von allen sein[3]).

§. 160.

Es muß sich nun zunächst die Frage ergeben, worin denn nach der Ansicht des heiligen Augustin das Wesen der Erbsünde, deren Dasein nicht geläugnet werden kann und darf, gelegen sei. Wenn es wahr ist, daß die Schuld und Strafe der ersten Sünde auf alle Nachkommen Adams übergegangen ist, so müssen insbesonders zwei Dinge in uns als Folgen der ererbten Sünde bezeichnet werden, nämlich jene Unwissenheit und Begierlichkeit, denen wir von Natur aus unterliegen[4]). — Was nun zuerst jene Unwissenheit oder Blindheit des Herzens betrifft, welcher der Mensch von Natur aus mehr oder weniger anheimgegeben ist, und die nur durch die göttliche Erleuchtung zerstreut und beseitigt werden kann, so hat sie als Folge der Erbsünde offenbar zunächst den Charakter der Strafe für diese Sünde; aber zugleich ist sie auch an sich selbst ein Uebel, ein Böses, weil und insofern sie die Privation der wahren Erkenntniß ist; und endlich ist sie auch Ursache des Bösen, weil der Mensch in der Blindheit seines Herzens mancher Sünde sich schuldig macht[5]). In ähnlicher Weise verhält es sich dann auch mit der Begier-

---

cum desertoribus angelis vitiatoribus et possessoribus et consortibus suis sine fine supplicium. — [1]) Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 25. 49. 92. Ideo grave jugum est super filios Adae a die exitus de ventre matris eorum, quia ei constat aequitas judicii, quod omnino iniquum esset, si non traherent originale peccatum. c. 39. l. 3, c. 48. — [2]) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 12. — [3]) Ib. l. 1, c. 16. — Contr. Jul. Pel. l. 5, c. 8. — [4]) De lib. arb. l. 3, c. 18. — [5]) Contr. Jul. Pel. l. 5, c. 3. Coecitas cordis, quam solus remo-

lichkeit des Fleisches, mit jenem innern Widerstreite des Fleisches gegen den Geist, den wir alle ohne unsern Willen, und oft wider denselben in uns fühlen und wahrnehmen. Diese Begierlichkeit ist zunächst Strafe der Sünde, weil der Ungehorsam des Fleisches gegen den Geist durch den Ungehorsam des Geistes gegen Gott in der Sünde verschuldet worden; sie ist ferner Ursache der Sünde, weil sie den Menschen zur Sünde reizt und verleitet; und sie ist endlich auch in sich selbst ein Uebel, ein Böses, weil und insofern sie dem Geiste und seinem Gesetze widerstreitet, was nicht sein sollte [1]). Nicht das Fleisch und die in ihm liegenden Triebe sind an und für sich bös; denn das Fleisch ist ebenso ein Geschöpf Gottes, wie der Geist, und deshalb ebenso an und für sich gut, wie dieser [2]): aber dieses Widerstreiten der niedern Triebe gegen Vernunft und Wille, wie es sich in der Begierlichkeit kundgibt, ist ein Uebel, ein Böses, einerseits deshalb, weil es Folge der Sünde ist, und ohne dieselbe nicht da wäre [3]), und andererseits darum, weil es eben Widerstreit gegen das Gute ist [4]). Abgesehen von der Unwissenheit und Blindheit des Herzens ist also insbesondere die Begierlichkeit, diese der Seele an und für sich unfreiwillige Lockung der sinnlichen Triebe [5]), jenes peccatum, das nach dem Ausspruche des Apostels im Menschen wohnt und dem Gesetze des Geistes widerstreitet; und da es zuletzt doch nur die Seele selbst ist, welche durch das Fleisch fleischlich begehrt, und so sich selbst mit ihrer höhern geistigen Erkenntniß in Widerspruch setzt, so gehört dieses peccatum nicht blos dem Leibe, sondern auch der Seele, also dem ganzen Menschen

---

vet illuminator deus, et peccatum est, quo in deum non creditur, et poena peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur, et causa peccati, cum mali aliquid coeci cordis errore committitur. — 1) Ib. l. c. Concupiscentia carnis et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, et poena peccati est, quia reddita est meritis inobedientis, et causa peccati est, defectione consentientis et contagione nascentis. — De pecc. mer. et rem. l. 2, c. 22. — Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 17. Caecitas igitur cordis, qua nescitur, quid justitia vetet, et violentia concupiscentiae, qua vincitur etiam, qui scit, unde debeat abstinere, non tantum peccata, sed poenae sunt etiam peccatorum. — 2) De civ. Dei. l. 14, c. 2. 3. — De fid. c. Man. c. 40. — Contr. Jul. Pel. l. 2, c. 1. — 3) Op. imp. c. Jul. l. 4, c. 41. Cur ergo libido spiritui resistit in homine, quod non facit in pecore, nisi quia pertinet ad naturam pecoris, ad poenam vero hominis, sive, quia est, quae nulla esset, sive quia resistit, quae subjecta esset, si peccato facta vel vitiata non esset. — 4) Vgl. Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 8. — 5) De Gen. ad litt. l. 10, c. 12. Violenta quaedam carnis illecebra in corpore mortis hujus, veniens de vindicta illius peccati, unde propaginem ducimus, secundum quam omnes ante gratiam sunt filii irae.

an [1]), und ist so jene Wunde, welche der Verführer dem Menschen geschlagen, und durch welche er ihn nach Leib und Seele seiner ursprünglichen Gesundheit beraubt hat [2]).

Und gerade hierin besteht denn nach dem heiligen Augustin dasjenige, was man das materielle Moment der Erbsünde nennen kann. Die Unwissenheit und Blindheit des Herzens, und insbesonders die Begierlichkeit des Fleisches, sofern sie dem Gesetze des Geistes widerstreitet, sind nach Augustinus in uns der Materie nach jenes Uebel, das wir alle von unserm ursprünglichen Stammvater ererbt haben, und mit welchem behaftet wir alle in diese Zeitlichkeit eintreten [3]). Und darum sucht denn auch Augustinus vielfach den Pelagianern gegenüber das Dasein der Erbsünde aus dem Dasein der Begierlichkeit in uns zu erweisen, indem er sagt, daß die Begierlichkeit, sofern sie dem Gesetze des Geistes widerstreitet, offenbar ein Uebel, ein Böses sei, und daß folglich der Mensch in ihr von Natur aus mit einem malum behaftet sei, mithin nicht rein von aller Sünde in's Dasein eintrete, wie solches die Pelagianer behaupteten. —

§. 161.

Allein man würde sich sehr täuschen, wenn man glauben wollte, Augustinus habe dieses Materiale der Erbsünde auch zugleich für das formelle Moment derselben gehalten. Vielmehr unterscheidet er dieses letztere sorgfältig von dem ersteren. Unwissenheit und Begierlichkeit sind von dem Menschen, sofern er in Adam gesündigt hat, verschuldet, und insofern lastet auf dem Menschen, sofern er von Adam abstammt, jene Schuld, die die erwähnte Unwissenheit und Begierlichkeit nach sich zog. Vermöge dieser Schuld ist der Mensch in seiner Unwissenheit und Begierlichkeit ein Gegenstand des göttlichen Zornes, und zwar so, daß er wegen seines Zustandes, in dem er sich vermöge seiner Abstammung von Adam befindet, also wegen dieser Unwissenheit und Begierlichkeit, der er unterliegt, das Mißfallen und den Zorn Gottes verdient. Es lastet somit auf ihm, sofern er mit dem malum der Unwissenheit und Begierlichkeit behaftet ist, ein Reat, und gerade dieser Reat bildet und ist

---

[1]) Contr. Jul. Pel. l. 6, c. 5. Motibus suis anima, quos habet secundum spiritum, adversatur aliis motibus suis, quos habet secundum carnem, et rursus motibus suis, quos habet secundum carnem, adversatur aliis motibus suis, quos habet secundum spiritum. — Vergl. de Gen. ad litt. l. 10, c. 12. — [2]) Contr. Jul. Pel. l. 5, c. 7. — [3]) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 29. Quod igitur in membris corporis mortis hujus inobedienter movetur, totumque animum in se dejectum conatur attrahere, et neque cum mens voluerit, exurgit, neque cum mens voluerit, conquiescit, hoc est malum peccati, in quo nascitur omnis homo.

dasjenige, was wir das Formale der Erbsünde nennen können, dasjenige also, worin das Wesen der Erbsünde in letzter Instanz gelegen ist, und wozu sich die Blindheit des Herzens und die Begierlichkeit, wie schon gesagt, nur als das materielle Moment verhalten.

Daß dem also sei, läßt sich aus den weitern Lehrsätzen des heiligen Augustinus hinreichend erweisen. Mit der Kirche lehrt er, daß durch die Taufe die Erbsünde ebenso, wie alle übrigen Sünden im Menschen vollkommen getilgt werde [1]), und daß also der Mensch in Folge der Taufe rein und heilig vor Gott dastehe. Aber diese Tilgung der Erbsünde besteht ihm wesentlich nur darin, daß die Begierlichkeit im Menschen von jenem Reate befreit wird, der vordem auf ihr lastete; sie selbst dagegen bleibt im Menschen auch nach der Taufe noch, um ihm Gelegenheit zum Kampfe zu geben, und so für ihn das Mittel zu sein zum Wachsthum und zur Erstarkung in der Tugend [2]). Hieraus geht klar hervor, daß gerade dieser Reat, welcher auf dem Menschen und seiner Begierlichkeit vor der Taufe lastet, das Wesen der Erbsünde ausmacht, und daß nach der Lehre des heiligen Augustin die Begierlichkeit ebenso, wie die Blindheit des Herzens nur als das Materiale zur Erbschuld sich verhält, folglich blos insofern ein constitutives Moment der Erbsünde bildet, als jener Reat auf ihr liegt, und nur so lange, als er auf ihr liegt. Darum lehrt denn auch Augustinus weiter, daß, nachdem einmal der Reat der Begierlichkeit durch die Taufe getilgt sei, diese nur mehr im uneigentlichen Sinne als peccatum bezeichnet werden könne, soferne sie nämlich ihren Grund in der Sünde hat, und durch sie entstanden ist [3]), oder sofern sie den Menschen zur Sünde anreizt, und das Einwilligen in dieselbe sündhaft ist [4]). In dieser Beziehung bleibt sie nach wie vor ein malum [5]),

[1]) De nat. et grat. c. 23, c. 26. Sanat ergo deus, non solum ut deleat, quod peccavimus, sed ut praestet etiam, ne peccemus. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 85. — [2]) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 39. Ipsa (concupiscentia) soluto reatus vinculo, manet in certamine. l. 2, c. 4. In parvulis baptizatis concupiscentia a reatu solvitur, ad agonem relinquitur. l. 2, c. 28. 34. De nupt. et concup. l. 1, c. 23. Ipsa quidem concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur... Modo quodam loquendi peccatum vocatur, quia peccato facta est. — Contr. Jul. Pel. l. 2, c. 1. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 71. — [3]) Contr. duas epp. Pel. l. 1, c. 13. Concupiscentia etiamsi vocatur peccatum, non utique, quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur..... Et ideo jam non est peccatum, sed hic vocatur, sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur, etsi ei vincente delectatione justitiae non consentiatur. — [4]) De perf. just. p. 979. — [5]) Contr. Jul. Pel. l. 6, c. 5. Tu autem, qui putas, quod si malum esset concupiscentia, careret ea, qui baptizatur, multum erras. Omni enim peccato caret, non omni malo. Omni reatu

weil und insofern sie immer gegen das Gesetz des Geistes sich zu bethätigen sucht, und die Pelagianer haben deshalb in keiner Weise Recht, wenn sie dieselbe in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, und insofern sie der Unterwürfigkeit unter den Geist sich zu entziehen sucht, als ein Gut bezeichnen [1]: — aber der Charakter der eigentlichen Sündhaftigkeit, wornach der mit der Begierlichkeit behaftete Mensch ein Gegenstand des göttlichen Zornes war, ist durch die Taufe von ihr genommen, und hienach muß sie wohl als ein malum, aber nicht als ein peccatum bezeichnet werden. In diesem Sinne ist darum Augustinus auch zu verstehen, wenn er sagt, daß in Folge der Taufe die Sünde im Menschen zugedeckt [2], ihm nicht mehr angerechnet werde [3]: — Ausdrücke, die bekanntlich in späterer Zeit so sehr mißdeutet worden sind. Augustinus nennt nämlich hier die Begierlichkeit zwar noch peccatum; allein wir wissen bereits, daß wir diesen Ausdruck nicht mehr im eigentlichen Sinne zu verstehen haben. —

Und so ist denn nach Augustinus die Erbsünde unter jene Kategorie der Sünden zu rechnen, welche zugleich Sünde und Strafe der Sünde sind. Die Pelagianer beschränkten nämlich ihre Definition der Sünde blos auf die persönliche Sünde, um von diesem Standpunkte aus gegen die Erbsünde argumentiren zu können. Augustinus dagegen sagt, daß es auch solche Sünden geben könne, welche zugleich Sünde und Strafe der Sünde sind, und gerade unter diese Kategorie sei die Erbsünde zu subsumiren [4]. Die

omnium malorum caret, non omnibus malis. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 71. Si ei (concupiscentiae) consentis, malum agnosce peccando, si ei resistis, malum agnosce pugnando. c. 72. l. 4, c. 23. — [1]) Contr. Jul. l. 4, c. 2. c. 8. l. 6, c. 5. Quod autem repugnat voluntati bonae, non est bonum, immo malum esse quis neget? — [2]) De nupt. et concup. l. 1, c. 32. — [3]) Ib. l. 1, c. 25. Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur. — [4]) Opus imp. c. Jul. l. 1, c. 47. Aliud est peccatum, aliud poena peccati, aliud utrumque, i. e. ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati..... Proinde originale peccatum, nec ad illud pertinet, quod primo loco posuimus, ubi est voluntas malum operandi, unde liberum est abstinere; alioquin non esset in parvulis, qui nondum voluntatis utuntur arbitrio: nec ad illud, quod secundo commemoravimus; de peccato enim nunc agimus, non de poena, quae non est peccatum, quamvis peccati merito subsequatur, quam quidem patiuntur et parvuli, quia inest eis corpus mortuum propter peccatum; non tamen mors corporis ipsa peccatum est, vel corporales quicunque cruciatus: sed pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati, quod inest quidem nascentibus, sed in crescentibus incipit apparere, quando est insipientibus necessaria sapientia, et mala concupiscentibus continentia; origo tamen etiam hujus peccati descendit a voluntate peccantis (Adae).

Erbsünde ist daher als solche keine persönliche, sondern eben eine ererbte [1]), und als ererbte gehört sie jedem einzelnen Menschen, wenn man so sagen soll, eigenthümlich an. Desungeachtet ist sie aber andererseits doch wiederum insofern eine freie, als sie in der freien, persönlichen Sünde des ersten Menschen gründet, und in dieser Hinsicht bewahrheitet sich auch in Beziehung auf die Erbsünde der allgemeine Grundsatz, daß die Sünde nur aus dem freien Willen des Menschen entspringen könne [2]). —

§. 162.

Mit diesen Grundsätzen hatte sich nun Augustinus den Weg gebahnt zur Erklärung der Art der Fortpflanzung der Sünde. Den Pelagianern gegenüber vertheidigte er mit aller Entschiedenheit die kirchliche Lehre, daß nämlich die Sünde des ersten Menschen nicht durch bloße Nachahmung, sondern durch wirkliche Fortpflanzung auf alle Menschen übergehe [3]). Daß aber dieses wirklich der Fall sei und nothwendig sein müsse, dafür lag ihm der Grund darin, daß die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes nach der Sünde durch die fleischliche Lust bedingt ist. Da diese letztere aus der Begierlichkeit entspringt, die immer als ein der menschlichen Natur anhaftendes malum betrachtet werden muß, so ist es offenbar, daß durch die aus der Begierlichkeit entspringende Erzeugung auch die Sünde auf die Erzeugten fortgepflanzt werden müsse [4]). Dieses ist auch dann noch der Fall, wenn die Erzeuger durch die Taufe von der Erbschuld gereinigt sind; denn die Begierlichkeit bleibt, sofern sie dem Gesetze des Geistes widerstreitet, wie wir schon oben erwähnt haben, immer ein malum, selbst in den Wiedergebornen [5]),

---

1) Ib. l. 1, c. 48. c. 57. — 2) De nupt. et concup. l. 2, c. 29. — Contra Jul. Pel. l. 5, c. 4. — Op. imp. c. Jul. l. 4, c. 90. — 3) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 9. Sicut ille, in quo omnes vivificabuntur, praeterquam, quod se ad justitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui spiritus occultissimam suis fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis: sic et ille, in quo omnes moriuntur, praeterquam quod eis, qui praeceptum domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam labe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes. c. 15. — 4) De nupt. et conc. l. 1, c. 24. Ex hac concupiscentia carnis, tanquam filia peccati, quaecunque nascitur proles, originali est obligata peccato.... Natus non ex bono, quo bonae sunt nuptiae, sed ex malo concupiscentiae reos diabolus tenet parvulos. — Contr. Jul. Pel. l. 3, c. 24. l. 4, c. 4. l. 5, c. 9. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 62. — 5) Op. imp. c. Jul. l. 4, c. 61. Concupiscentia carnis mala est, et quando ei non consentitur ad malum; ipsa est enim, qua caro concupiscit adversus spiritum, etiamsi adversus eam concupiscente spiritu, non perficiat, quod conatur, i. e. opus

und weil sie als solches aus der Sünde stammt, so muß sie diese Sünde auch bei getauften Eltern auf die Erzeugten hinüberverpflanzen, so daß diese letztern mit der Erbsünde gerade deshalb behaftet sind, weil sie auf dem Wege fleischlicher Erzeugung in's Dasein eingetreten sind, und folglich der Reat derselben nur durch die Taufe in ihnen getilgt werden kann. Obgleich jedoch dieses der Fall ist, so ist deswegen die Ehe doch nicht zu verwerfen. Denn die Eheleute gebrauchen das malum der Begierlichkeit gut und zu einem guten Zwecke, nämlich zur Erzeugung neuer Glieder am Leibe Christi und neuer Erben des ewigen Lebens: und das ist erlaubt. Nur das „malo male uti," wie solches bei Hurern und Ehebrechern der Fall ist, ist sündhaft, nicht das „malo bene uti"[1]. Aber eben deshalb müssen auch die Eheleute beim Gebrauche der Ehe den erwähnten guten Zweck verfolgen, und das bonum prolis, fidei et sacramenti immer vor Augen haben[2]; ist dieses nicht der Fall, wird also die eheliche Pflicht gebraucht zur bloßen Befriedigung der Lust, so wäre dieses zwar an und für sich sündhaft, wird aber von Gott wegen der Ehe nachgesehen[3]. Die Ehe ist somit wegen der Fortpflanzung der Sünde auf dem Wege der Zeugung durchaus nicht zu verdammen, sie ist vielmehr ein Heilmittel gegen das malum der Begierlichkeit, sofern dieses durch sie zu einem guten Zwecke gebraucht wird. Denn ist es Pflicht des Menschen, die Begierlichkeit in sich zu bekämpfen und so ihre Macht zu mindern[4], obschon er derselben in diesem Leben nie gänzlich los zu werden vermag[5]: so ist auch die Ehe ein Kampf gegen sie, weil sie dieselbe eben einem guten Zwecke unterwürfig macht. Freilich ist aber die Ehe nicht das höchste Heilmittel gegen die Begierlichkeit. Denn besser ist es noch, das malum der Begierlichkeit gar nicht, auch nicht zu einem guten Zweck zu gebrauchen, sondern ihrem Gebrauche gänzlich zu entsagen, und da dieses der Zweck und die Aufgabe der Jungfräulichkeit ist, so steht hienach die Virginität über der Ehe[6]. —

§. 163.

Ist dieses die Lehre des heil. Augustin von der Erbsünde, so muß sich nun zunächst die Frage ergeben, welches denn der ethische Zustand sei, in

---

malum. c. 69. — [1]) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 29. — De pecc. orig. c.. 34. — [2]) De Gen. ad litt. l. 9, c. 7. — De pecc. orig. c. 34. 37. — De nupt. et concup. l. 1, c. 17. — [3]) Enchir. ad Laur. c. 78. — De nupt. et concup. l. 1, c. 14. c. 15. — [4]) Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 14. l. 5, c. 6. — De perf. just. pag. 974. — Op. imp. c. Jul. l. 4, c. 57. — [5]) Contr. Jul. Pel. l. 6, c. 5. Concupiscentiam vero quis ambigat in hac vita posse minui, non posse consumi? — [6]) Contr. Faust. Man. l. 30, c. 6. — Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 1. 2.

welchem die von Adam abstammenden Menschen in Folge des Sündenfalles sich befinden. Wir haben schon oben gehört, daß nach der Lehre des heil. Augustin die menschliche Natur in Folge des Sündenfalles ihre wesentliche Integrität nicht verloren habe: und gerade dieser Grundsatz gibt uns den Maßstab, nach welchem wir die Aussprüche des heil. Augustin in Bezug auf den ethischen Zustand des gefallenen Menschen zu beurtheilen haben. — Vor Allem nun lehrt Augustinus, daß der Mensch durch die Sünde in und mit der Freiheit vom Bösen auch die Freiheit zum Guten verloren habe. Vor der Sünde stand es in seiner Gewalt, zwischen gut und bös zu wählen; dieses Vermögen aber hat durch die Sünde aufgehört, und nur durch die Gnade des Erlösers kann er wieder in Stand gesetzt werden, das Gute zu thun [1]). Der Mensch ist durch die Sünde der Sklave des Bösen geworden, und als solcher ist er nicht mehr frei zum Guten [2]); er hat seine Freiheit verloren, und diese kann ihm nur durch die Gnade Christi wieder zurückerstattet werden [3]). Durch die Freiheit ist der Mensch der Sünde verfallen, und diese hat nun aus der Freiheit eine Nothwendigkeit gemacht [4]). Und so hat der Mensch durch den Mißbrauch der Freiheit nicht blos sich, sondern auch die Freiheit selbst zu Grunde gerichtet, er hat sie gewissermaßen getödtet [5]), und sich so der Nothwendigkeit der Sünde preisgegeben [6]). Darum hat nun der Mensch nur mehr die Freiheit zum Bösen [7]), sein liberum arbitrium hat

---

[1]) Op. imp. c. Jul. l. 5, c. 28. Aliter ergo natura humana peccavit, quando ei liberum fuit, abstinere a peccato; aliter nunc peccat perdita libertate, quando eget liberatoris auxilio. Et illud tantummodo peccatum erat, hoc autem etiam est poena peccati. — [2]) De Spir. et litt. c. 30. Ut quid ergo miseri homines de libero arbitrio audent superbire antequam liberentur? Si servi sunt peccati, quid se jactant de libero arbitrio? A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est. — [3]) De civ. Dei. l. 14, c. 11. Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a deo, quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. — [4]) De perf. just. c. 9. Per arbitrii libertatem factum est, ut esset homo sub peccato. Sed jam poenalis vitiositas subsecuta ex libertate fecit necessitatem. — De nat. et grat. c. 66. Ex vitiis naturae, non ex conditione naturae est quaedam peccandi necessitas. — [5]) Enchir. ad Laur. c. 30. Libero arbitrio male utens homo et se perdidit, et ipsum. Sicut enim, qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec se ipsum potest resuscitare, cum occiderit, ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est et liberum arbitrium: a quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est. — [6]) De perf. just. 9. Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas. — [7]) Enchir. ad Laur. c. 30. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Unde ad juste faciendum liber non erit,

nur mehr Kraft zum Sündigen, des Guten ist es schlechterdings unfähig[1]). Die Begierlichkeit ist in Folge der Sünde im Menschen aufgelebt, und diese überwindet und beherrscht ihn nun, um ihn zu allem Bösen zu führen[2]).

Diesen Aussprüchen zufolge wäre also der ethische Zustand des gefallenen Menschen nach der Lehre des heiligen Augustin von der Art, daß das Böse das ausschließliche Element ist, in welchem er sich bewegt. Dazu kommt noch, daß Augustinus das Gute in den menschlichen Handlungen insbesonders nach dem Zwecke beurtheilt, auf welchen sie bezogen werden[3]), und hienach muß sich natürlicherweise der ethische Zustand des gefallenen Menschen, wie es wenigstens den Anschein hat, noch kläglicher gestalten. Nur jene Tugenden nämlich können nach A. wahre Tugenden sein, welche auf Gott als auf ihr höchstes Ziel bezogen werden; ist dieses nicht der Fall, so sind sie vielmehr Laster als Tugenden; und das gilt in gleicher Weise auch von allen einzelnen Handlungen des Menschen[4]). Alles mithin, was nicht aus dem

nisi a peccato liberatus, justitiae coeperit esse servus. — [1]) De Spir. et litt. c. 3. Nam neque liberum arbitrium quidquam, nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via, et cum id, quod agendum et quo nitendum est, coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. — Contr. duas epp. Pel. l. 2, c. 5. — [2]) Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 1, p. 442. Non enim (homo sub lege constitutus), quod vult, facit bonum, quod nondum est sub gratia, sed quod non vult malum, hoc agit superante concupiscentia. — p. 441. „Non ego operor illud": — quia victus operatur: Cupiditas quippe illud (malum scilicet) operatur, cui superanti ceditur. — [3]) De mor. Man. l. 2, c. 13. Finis enim, quo referuntur ea, quae facimus, i. e. propter quem faciamus, quidquid facimus, si non solum inculpabilis, sed etiam laudabilis fuerit, tunc demum etiam facta nostra laude aliqua digna sunt: sin ille jure meritoque culpatur, quem spectamus et intuemur, cum in aliquo versamur officio, id quoque officium nemo improbandum vituperandumve dubitaverit. — [4]) De civ. Dei. l. 19, c. 25. Proinde virtutes, quas sibi habere videtur homo, per quas imperat corpori et vitiis ad quodlibet adipiscendum vel tenendum, nisi ad deum retulerit, etiam ipsa vitia sunt potius quam virtutes. — Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 3. Noveris itaque, non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Proinde virtutes, quae carnalibus delectationibus vel quibusque commodis et emolumentis temporalibus serviunt, verae prorsus esse non possunt, quae autem nulli rei servire volunt, nec ipsae verae sunt; verae quippe virtutes deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus. Quidquid autem boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. Possunt ergo aliqua bona fieri, non benefacientibus iis, a quibus fiunt. Bonum est enim, ut subveniatur homini periclitanti, praesertim innocenti.

Glauben geschieht, ist sündhaft, und weil dieses eben bei den Heiden, die der christlichen Erlösung nicht theilhaftig sind, der Fall ist, so sieht man leicht, was von ihren Werken und Tugenden zu halten sei [1]).

§. 164.

Wenn man diese Aussprüche des heil. Augustin, die wir hier getreu nach ihrem Wortlaute wiedergegeben haben, näher betrachtet, so muß man offenbar auf den ersten Anblick urtheilen, daß Augustinus hier eine ganz andere Lehre aufstelle, als man nach seinen höchsten Obersätzen erwarten sollte. Wir haben früher gehört, daß er die Sünde wesentlich durch den freien Willen bedingt sein ließ, indem dasjenige, was der Mensch ein für allemal nicht zu vermeiden vermöge, ihm unmöglich zur Sünde angerechnet werden könne [2]); — und hier scheint er nun im Widerspruch mit jener Lehre, die Behauptung aufzustellen, daß der Mensch seit dem Sündenfalle der Nothwendigkeit des Bösen unterliege, wozu noch bemerkt wird, daß er wegen dieser Nothwendigkeit nicht zu entschuldigen sei, weil auch dasjenige Böse zu mißbilligen sei, was mit Nothwendigkeit geschehe [3]). Allein wenn man die Sache weiter untersucht, so ergibt sich ein ganz anderes Resultat. — Was vorerst den Verlust der Freiheit in Folge des Sündenfalles betrifft, so sagt Augustinus ausdrücklich, daß er darunter blos die Freiheit verstehe, *wie sie im Paradiese war*; also die Freiheit vom Bösen, und die Freiheit zum und im Guten. Diese Freiheit allein hat der Mensch durch die Sünde verloren, nicht aber das liberum arbitrium, sofern es eine wesentliche Eigenschaft des menschlichen Willens ist; denn ohne dieses könnte man in der That von einer persönlichen Sünde gar nicht mehr sprechen [4]). Nur zum Guten und im Guten ist

---

Sed ille, qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis quam Dei facit, non bene bonum facit, quia non bonus facit, quod non bona voluntate facit... Arbor enim mala bonos fructus non facit, sed potius bonum opus est illius, qui etiam per malos bene facit. — [1]) Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 3. Si gentilis nudum operit, prorsus in quantum non est ex fide, peccatum est, non quia per se ipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est, sed de tali opere non in domino gloriari, solus impius negat esse peccatum. — [2]) De lib. arb. l. 3, c. 18. Quis autem peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? — De ver. rel. c. 14. Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Quare aut negandum ut, peccatum committi, aut fatendum est, voluntate committi. — [3]) De lib. arb. l. 3, c. 18. Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere et non potest. — [4]) Contr. duas epp. Pelag. l. 1, c. 2. Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere. Libertas quidem periit per peccatum, sed

mithin der Wille seit der Sünde nicht mehr frei, und zwar so lange, als er nicht durch die Gnade des Erlösers befreit wird; sonst aber ist seine Freiheit im Wesen ungeschmälert geblieben[1]). Das liberum arbitrium, sagt Augustinus, verwerfe er durchaus nicht; aber denjenigen müsse er des Irrthums beschuldigen, der da behauptet, der gefallene Mensch vermöge durch seinen bloßen freien Willen und ohne die göttliche Gnade Gott auf die rechte Weise, und so, wie er soll, verehren[2]). So bleibt also dem menschlichen Willen nach der Lehre des heil. Augustinus seine wesentliche Freiheit auch nach der Sünde noch; und daß diese keine bloße Freiheit vom Zwange, sondern auch eine Freiheit von innerer Nothwendigkeit, also eine vollkommene Wahlfreiheit sei, haben wir schon früher aus den Aussprüchen des heiligen Augustinus nachgewiesen[3]). Wenn er daher auch an einer Stelle sagt, die

---

illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam, propter quod natura humana divina indiget gratia ad bene justeque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent, maxime omnes, qui cum delectatione peccant, et amore peccati hoc eis placet, quod eis libet. — Vgl. de corrept. et grat. c. 12. — Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 12. Quid ergo mirum, si delinquendo, h. e. rectitudinem suam, in qua factus erat, depravatione mutando, cum supplicio secutum est, non posse recta agere? — [1]) Contr. duas epp. Pelag. l. 1, c. 3. Sed haec voluntas, quae libera est in malis, quia delectatur malis, ideo libera in bonis non est, quia liberata non est. — De corrept. et grat. c. 13. — Quaest. ad Simplician. l. 1, qu. 1, p. 441 seqq. Velle enim, inquit apostolus, adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio. His verbis videtur non recte intelligentibus velut auferre liberum arbitrium. Sed quomodo aufert, cum dicat. Velle adjacet mihi? Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adjacet nobis: sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati. Non enim est haec prima natura hominis, sed delicti poena, per quam facta est ipsa mortalitas quasi secunda natura, unde nos liberat gratia conditoris subditos sibi per fidem. — [2]) De nupt. et conc. l. 2, c. 3. Liberum itaque in hominibus esse arbitrium utrique dicimus; liberum autem quenquam esse ad agendum bonum sine adjutorio dei, hoc vos dicitis (Pelagiani). Non itaque si quis liberum in hominibus arbitrium dixerit, Pelagianus vocatur, sed si quis ad colendum recte deum sine ipsius adjutorio dicit esse in hominibus liberum arbitrium, Pelagianus vocatur. — [3]) Vgl. De nat. et grat. c. 65. „Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes nec ad vitia necessitate trahimur. Alioquin ubi necessitas, nec corona est." Zu diesem Ausspruche des Hieronymus sagt Augustinus: Quis non agnoscat, quis non toto corde suscipiat? quis aliter *conditam humanam neget esse naturam?* — De duab. anim. c. 12. — Si *animae libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent,* peccatum earum tenere

wesentliche Freiheit des Menschen, die er eben deshalb, weil sie in seiner Natur liege, nicht verlieren könne, bestehe darin, daß alle Menschen glücklich sein wollen, auch jene, welche dasjenige nicht wollen, was zur Glückseligkeit führt[1]): so schließt er hiemit, wie aus seinem Ausspruche selbst hervorgeht, die Freiheit der Wahl in Bezug auf jene Dinge, die zur Glückseligkeit führen sollen, nicht aus; er will vielmehr nur den Pelagianern gegenübertreten, welche das Wesen der Freiheit blos auf die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös beschränkten, und die Freiheit der Wahl im Guten in ihrer Definition nicht berücksichtigten[2]), wobei er sich immer darauf beruft, daß, wenn die Definition der Pelagianer richtig wäre, Gott selbst in keiner Weise mehr frei zu nennen sein würde, weil er ja das Böse nicht thun könne[3]).

§. 165.

Dieses vorausgesetzt, ergibt sich nun von selbst, was unter der Nothwendigkeit des Bösen, die nach der Lehre des heil. Augustinus in Folge des Sündenfalles eingetreten ist, zu verstehen sei. Es ist klar, daß an eine innere, physische Nothwendigkeit, vermöge deren der Wille mit unüberwindlicher Macht zum Bösen hingetrieben werde, durchaus nicht zu denken sei. Wer möchte überhaupt eine solche Lehre mit dem Geist und Inhalt des ganzen Augustinischen Systems vereinbaren können? Die Nothwendigkeit des Bösen ist vielmehr im Sinne des heiligen Augustin nur eine Nothwendigkeit im uneigentlichen Sinne, und gründet darin, daß der Mensch durch die Unwissenheit und Begierlichkeit, die in Folge des Sündenfalles in seinem Innern sich festgesetzt hat, wider seinen bessern Willen zum Bösen verleitet und hingezogen wird[4]). Er vergleicht deshalb diese Nothwendigkeit mit der

---

non possumus..... Dicere peccare sine voluntate, magnum deliramentum est, et peccati reum tenere aliquem, quia non fecit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae. — [1]) Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 11. Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est, quo beati omnes esse volunt, etiam hi, qui ea nolunt, quae ad beatitudinem ducunt. c. 26. — [2]) Op. imp. c. Jul. Pel. l. 6, c. 19. — [3]) De civ. Dei. l. 22, c. 30. Certe deus ipse, numquid quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandum est? — [4]) De lib. arb. l. 3, c. 18. Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere, et non potest: nam unde sunt illae voces: Non enim, quod volo, facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago.... Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium: nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt..... Nec mirandum est, quod vel ignorando non habet liberum arbitrium ad eligendum, quid recte faciat: vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodam-

Nothwendigkeit, die in einer Gewohnheit gelegen ist, welche wir uns durch öftere Wiederholung einer Handlung zugezogen haben. Wie nämlich eine solche Gewohnheit, wenn sie einmal in uns herrschend geworden ist, eine Art Zwang auf unsern Willen ausübt, indem sie ihn immer zur Wiederholung der ihr entsprechenden Handlungen hinzuziehen sucht [1]), ohne daß man jedoch sagen könnte, es werde dadurch die freie Macht des Willens, und die Widerstandskraft desselben gänzlich aufgehoben, und der Wille unter das Joch einer physischen Nothwendigkeit gebeugt: so verhält es sich in ähnlicher Weise auch mit jener nöthigenden Gewalt, welche die Unwissenheit und Begierlichkeit auf unsern Willen ausübt. Der Wille wird durch die Begierlichkeit zum Bösen sollicitirt, und wenn er nun in dieselbe einwilligt, so thut der Mensch nicht dasjenige, was er nach seinem bessern Willen wollte, das Gute, sondern dasjenige, was er vermöge dieses bessern Wollens nicht wollte, und indem er so durch die Begierlichkeit zu demjenigen hingezogen wird, was er eigentlich nach seinem bessern Willen nicht will, ist dieses eine Art nöthigenden Zwanges, den die Begierlichkeit auf ihn ausübt, der aber weit entfernt ist von einer physischen Nothwendigkeit [2]). Eben darum ist auch die böse

---

modo naturaliter inolevit, videat, quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere. Illa est enim peccati poena justissima, ut amittat unusquisque, quo bene uti noluit, cum sine ulla difficultate possit, si vellet. Id est autem, ut qui sciens recte non facit, amittat scire, quod rectum sit; et qui recte facere, cum posset, noluit, amittat posse, cum velit. Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 105. Multum erras, qui vel necessitatem nullam putas esse peccandi, vel eam non intelligis illius peccati esse poenam, quod nulla necessitate commissum est. Si enim necessitas nulla peccandi est, quid patiebatur quaeso, qui secundum vestrum sensum tanta mole malae consuetudinis premebatur, ut diceret: Non quod volo facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago? Deinde cogitare te existimo, quid appetendum, quid vitandum sit in agenda vita, quanto labore discatur. Qui autem hoc nesciunt, ipsa boni appetendi malique vitandi ignorantia patiuntur peccandi necessitatem. Necesse est enim, ut peccet, qui nesciendo, quid facere debeat, quod non debet, facit. c. 106. Necessitate malum agit, qui non vult et agit. l. 5, c. 50. — [1]) Conf. l. 8, c. 5. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.... Lex peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus, eo merito, quo in eam volens illabitur. — [2]) Contr. Fort. Man. pag. 116. Postquam libera voluntate (primus homo) peccavit, nos in necessitatem praecipitati sumus, qui ab ejus stirpe descendimus. Potest autem unusquisque nostrum mediocri consideratione invenire verum esse, quod dico. Hodie namque in nostris actionibus,

That, die auf die Sollicitation der Begierlichkeit hin vollbracht wird, nicht eine solche, bei welcher die freie Selbstbestimmung des Willens außer Rechnung bliebe, in analoger Weise nämlich, wie solches beim Thiere der Fall ist; vielmehr ist sie im eigentlichsten Sinne eine That des Willens; der freie Wille willigt in freier Selbstbestimmung ein in die Lockungen der Begierlichkeit und in die Irrthümer der Unwissenheit, und so wird die That vollbracht [1]), die zwar insofern wider den Willen des Menschen ist, als sie ihm in seiner Richtung zum Guten widerstreitet, nicht aber insofern, als etwa der Wille in ihr durch eine physische Nothwendigkeit fortgerissen, und seine freie Selbstbestimmung bei der Vollbringung der Handlung nicht betheiligt wäre [2]). Das allein ist also jene Nothwendigkeit des Bösen, die nach der Lehre des heil. Augustinus in Folge der Sünde eingetreten ist: und nun wird es nicht mehr auffallend erscheinen, wenn Augustinus sagt, daß auch dasjenige zu mißbilligen sei, was mit Nothwendigkeit geschehe; denn diese Nothwendigkeit, von der er spricht, ist keine solche, welche die freie Selbstbestimmung des Willens aufhebt, so sehr sie denselben auch zum Bösen hinziehen möge. Mag sie denselben auch besiegen, so beweist doch der Kampf

---

antequam consuetudine aliqua implicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi. (Offenbares Zeugniß dafür, daß wir die natürliche Freiheit durch die Sünde nach Augustinus nicht verloren haben.) Cum autem ista libertate fecerimus aliquid, et facti ipsius tenuerit animam perniciosa dulcedo et voluptas, eadem ipsa sua consuetudine sic implicatur, ut postea vincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est... Quamdiu ergo portamus imaginem hominis terreni, i. e. quamdiu secundum carnem vivimus, qui vetus etiam homo nominatur, habemus necessitatem consuetudinis nostrae, ut non quod volumus, faciamus. — De act. c. Fel. Man. l. 2, c. 8. — [1]) De ver. rel. c. 14. Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Quare aut negandum est, peccatum committi, aut fatendum, voluntate committi. Dazu sagt er in den Retract. l. 1, c. 13: Peccatum quippe illud intelligendum est, quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam poena peccati. Quamvis et illa, quae immerito non voluntaria peccata dicuntur, quia vel a nescientibus vel a coactis perpetrantur, non omnino possunt sine voluntate committi, quoniam et ille, qui peccat ignorans, voluntarie utique peccat, quod cum faciendum non sit, putat esse faciendum. Et ille, qui concupiscente adversus spiritum carne non ea, quae vult, facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit, quod vult. Sed si vincitur, concupiscentiae consentit volens, et in eo facit, quod vult, liber scilicet justitiae servusque peccati. — [2]) De Spir. et litt. c. 31. Si subtilius advertamus, etiam, quod quis invitus facere cogitur, si facit, voluntate facit, sed quia malit aliud, ideo invitus.

gegen sie, dessen Möglichkeit Augustinus dem Willen immer zuspricht[1]), daß der Wille noch über derselben stehe, und keineswegs in ihr sich aufhebe. Ja, Augustinus behauptet sogar, daß der Grad der Sollicitation, welchen die Begierlichkeit auf den Willen ausübt, durch die Gewohnheit verstärkt, und so die Macht der Begierlichkeit immer größer werde. Wie wäre aber dieses möglich, wenn der Wille schon von vorneherein der physischen Nöthigung der Begierlichkeit unterworfen sein würde[2])? —

§. 166.

Wenn nun aber durch den Sündenfall nicht die Freiheit als freies Selbstbestimmungsvermögen, sondern nur die Freiheit zum Guten und im Guten verloren gegangen ist: so scheint damit für den ethischen Zustand des gefallenen Menschen doch nur dieses gewonnen zu sein, daß die Natur des Menschen insoferne in ihrer vollen Integrität geblieben sei, als die Freiheit, dieses wesentliche Moment ihrer selbst, ihr nicht geraubt worden ist? Allein eine Umkehr der Natur scheint doch insofern stattgefunden zu haben, als, wie wir gehört haben, nach der Lehre des heil. Augustin der Verlust der Freiheit zum Guten nothwendig die Folge nach sich ziehen mußte, daß nunmehr alle Handlungen des Menschen, mögen sie noch so sehr mit freier Selbstbestimmung vollbracht werden, eben weil sie von ihm ausgehen, böse sind. Ein böser Baum kann keine gute Frucht bringen, und ohne den Glauben gibt es keine wahre Tugend[3]), keine wahrhaft guten Werke[4]). Man sieht

1) Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 15. Qualem libertatem voluntatis habere possunt, qui nondum de potestate eruti tenebrarum, dominante iniquitate, nec certare coeperunt, aut *si certare voluerunt*, nondum liberatae voluntatis servitute vincuntur? ..... — 2) Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 1, p. 441. Quod si quaerit aliquis, unde hoc sciat (apostolus), quod dicit habitare in carne sua, non utique bonum, i. e. peccatum? unde, nisi ex traduce mortalitatis et assiduitate voluptatis? Illud est ex poena originalis peccati, hoc ex poena frequentati peccati. Cum illo in hanc vitam nascimur, hoc vivendo addimus. Quae duo, scilicet natura et consuetudo, conjuncta robustissimam faciunt et invictissimam cupiditatem: quam vocat peccatum, et dicit habitare in carne sua, i. e. dominatum quendam et quasi regnum obtinere. p. 442. — 3) Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 3. Absit, ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus; absit autem, ut sit justus vere, nisi vivat ex fide; justus enim ex fide vivit. — ....Porro si veram justitiam non habent impii, profecto nec alias virtutes comites ejus et socias: quia cum non ad suum referuntur auctorem dona dei, hoc ipso male his utentes efficiuntur injusti: si quas habent, veras non habent, ac per hoc nec continentia sive pudicitia vera virtus est impiorum. — 4) Ib. l. 4, c. 8.

leicht, daß eine Natur, die nunmehr blos des Bösen mehr fähig wäre, im Wesen nicht mehr die nämliche sein könnte mit derjenigen, die dem Menschen vor dem Sündenfalle eigen war. — Allein es ist auch hier der wahre Sinn der Augustinischen Lehre ein ganz anderer, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Wir haben früher gehört, daß Augustinus nach den Principien seiner anthropologischen Lehre die Freiheit zum Guten, die er den ersten Menschen zuschrieb, nur als die Freiheit zum übernatürlich Guten denken konnte, weil er den Zustand des ersten Menschen in jeder Beziehung als einen durch die göttliche Gnade bedingten, also als einen übernatürlichen auffaßte. Und darum kann er folgerichtig auch hier unter der Freiheit, die der Mensch durch den Sündenfall verlor, nur die Freiheit zum und im übernatürlich Guten verstehen. Deshalb spricht er denn auch dem Menschen überall nur die Möglichkeit ab, wahre Tugenden zu besitzen, d. i. solche, welche auf die ewige Seligkeit, dieses übernatürliche Endziel des Menschen sich beziehen, und zur Erreichung dieser Seligkeit behilflich sind [1]); und das Gleiche gilt von den Werken. Nur übernatürlicher Tugenden also und übernatürlich guter Werke, die Augustinus wegen der ursprünglichen übernatürlichen Bestimmung des Menschen allein als wahre Tugenden und wahre gute Werke betrachtet, ist der Mensch in Folge des Sündenfalles nach Augustin's Lehre nicht mehr fähig. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß deshalb alle Werke des gefallenen Menschen in gleicher Weise formell sündhaft seien. Augustinus sagt vielmehr selbst, daß die menschliche Natur durch die Sünde nicht in der Weise verschlechtert worden sei, daß sie allen Sinn für sittliche Güte verloren hätte [2]), weshalb wir denn auch bei den Ungläubigen und gottlosen Menschen manche Werke finden, welche wir an und für sich nicht als tadelnswerth, sondern vielmehr als lobenswerth bezeichnen müssen; ja es ist nach A. kaum möglich, daß das Leben, auch des gottlosesten Menschen, ganz und gar ohne alle und jede sittlich gute That sich verlaufe, wenn auch freilich diese Werke ihnen zur Erreichung der ewigen Seligkeit nichts nützen [3]). Das gilt, wie gesagt, von

---

[1]) Ib. l. 4, c. 3. Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides, quae in Christo est, vera promittit, nihil prosunt homini virtutes, nullo modo verae possunt esse virtutes. — [2]) De civ. Dei l. 2, c. 26. Tanta vis est probitatis et castitatis, ut omnis vel paene omnis ejus laude moveatur humana natura, nec usque adeo sit turpitudine vitiosa, ut totum amittat sensum honestatis. — [3]) De Spir. et litt. c. 27. Si autem hi, qui naturaliter quae legis sunt, faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum, quos Christi justificat gratia: sed in eorum potius, quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter justeque colentium, quaedam tamen facta vel legimus vel novimus vel audimus, quae secundum justitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus, quanquam si discutiatur, quo fine fiant, *vix* inveniuntur, quae justitiae debitam

Allen, die nicht in der Gnade Gottes stehen, also auch von den Heiden [1]); und deshalb ist es unmöglich, daß alle Handlungen der Ungläubigen und Gottlosen in gleicher Weise und ohne Ausnahme sündhaft seien [2]). Wenn mithin einige Aussprüche des heil. Augustinus, die er den Pelagianern gegenüber thut, auf eine solche Auffassung hinzuweisen scheinen, so lehrt eine genauere Untersuchung derselben immer, daß er entweder den Ausdruck „Sünde" im weiteren Sinne gebraucht, nämlich für all dasjenige, was nicht übernatürlich gut und zur Erlangung des ewigen Lebens behilflich ist, oder daß er nur thatsächlich spricht, so nämlich, daß in der Wirklichkeit beinahe alle Handlungen der Heiden und Gottlosen bei der Verkehrtheit ihrer Gesinnung sündhaft seien. Man muß dieses um so mehr annehmen, als sonst Augustinus mit sich im beständigen Widerspruch stünde, indem er einerseits den Ungläubigen und Sündern gewisse gute Werke und Tugenden zuschreibt, und andererseits dann dieselben doch wieder als ebenso viele Sünden und Laster bezeichnen würde. Wenn daher Augustinus sagt, daß jede Handlung sündhaft sei, welche nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Liebe zu den Geschöpfen vollzogen wird, so versteht er unter dieser Liebe zu den Geschöpfen nur die ungeordnete Liebe, welche die Geschöpfe dem Schöpfer vorzieht; und wenn er lehrt, daß die Werke der Ungläubigen sündhaft, ihre Tugenden vielmehr Laster als Tugenden seien, weil sie dieselben nicht auf den rechten Zweck beziehen, so will er nicht die Werke und Tugenden selbst verdammen, sondern er rügt nur den Zweck, den dieselben gewöhnlich damit verbinden, und der sie wegen seiner Verkehrtheit strafbar macht, während die Werke und Tugenden an und für sich genommen dieses durchaus nicht sind: weshalb auch diejenigen unter den Heiden und Ungläubigen, welche solche Tugenden besessen, und blos durch die Verkehrtheit des Zweckes gefehlt haben, im Jenseits milder werden bestraft werden, als die übrigen [3]).

---

laudem defensionemve mereantur. Sicut non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur, sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. c. 28. — [1]) Ib. c. 28. Nam et ipsi (ethnici) homines erant, et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit. — [2]) Vgl. de civ. Dei l. 5, c. 15., wo er von den Tugenden der Römer spricht; und Sermo 349 de temp. capp. 1. u. 2., wo er sagt: Liceat vobis humana caritate diligere conjuges, diligere filios, diligere amicos vestros, diligere cives vestros. Omnia enim ista nomina necessitudinis habent vinculum et gluten quoddam caritatis. Sed videtis illam caritatem posse esse et impiorum i. e. paganorum, haereticorum et Judaeorum. — [3]) Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 3. Si fidem non habent Christi, ad hoc eos in die judicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter, quae legis sunt, utcunque fecerunt.... hoc tamen

Nach diesen Grundsätzen also, glauben wir, muß die Lehre des heiligen Augustin von dem ethischen Zustande des gefallenen Menschen aufgefaßt werden, wenn sie mit den übrigen Grundsätzen seines Systems in Einklang gebracht werden soll. Die Nothwendigkeit des Bösen ist nur als eine uneigentliche zu fassen, und in Folge dessen sind auch die Werke der Heiden nicht ohne Ausnahme formell sündhaft; es muß vielmehr unterschieden werden zwischen natürlich guten und übernatürlich guten Handlungen, und nur in letzterer Beziehung ist kein Werk der Ungläubigen gut zu nennen. Wenn daher Augustinus die pelagianische Unterscheidung zwischen fruchtbar guten und unfruchtbar guten Werken zurückweist, so spricht er eben nur im Sinne der Pelagianer selbst, welche, indem sie keine eigentlich übernatürlich guten Werke annehmen, die erwähnte Unterscheidung auf jene Werke bezogen, welche in Beziehung zu dem höchsten Ziele unsers Lebens stehen: und unter diesen kann wohl keines für das erwähnte Ziel unfruchtbar sein [1]). —

§. 167.

Das war also der Zustand, in welchen das Menschengeschlecht in Folge der Sünde des ersten Menschen gerathen war. Aus sich selbst konnte der Mensch nicht mehr zu Gott zurückkehren [2]), weil er eben die Freiheit zum übernatürlich Guten verloren hatte [3]), und es nur Sache desjenigen sein konnte, ihn in den ursprünglichen Verband mit Gott zurückzuversetzen, der ihn im Anfange in denselben eingesetzt hatte. Nur Gott konnte den Menschen erlösen; aber er konnte ihn ebenso gut auch unerlöst lassen. Er hat das erstere gewählt, und hat unter den mannigfachen möglichen Arten der Erlösung gerade diejenige gewählt, welche in jeder Beziehung die angemessenste war [4]). Der Satan, welcher den Menschen in seiner Gewalt hatte, sollte nicht durch die göttliche Macht, sondern nach Recht und Gerechtigkeit besiegt werden [5]). Das Recht, welches er vermöge der Sünde auf den Menschen hatte, sollte durch einen weit höhern Rechtstitel aufgewogen werden, dem das Recht des Satans weichen mußte, und vermöge dessen Gott wiederum das Recht auf den Menschen sich aneignete. Um nun diesen Plan Gottes in Erfüllung zu bringen, ist der Sohn Gottes Mensch geworden. —

---

peccantes, quod, homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt (faktisch). — 1) Vgl. Perrone, Prael. theol. Tr. de hom. cap. 5, prop. 2. — Tr. de grat. p. 1, c. 2., prop. 2. n. 3. — 2) De Gen. ad litt. l. 9, c. 18. — 3) Enchir. ad Laur. c. 30. — Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 21. c. 10. In bonum autem, quod reliquit (homo), solius dei gratia revocari potest, non voluntate libertatis, quam merito iniquitatis amisit. — 4) De trin. l. 13, c. 10. Non alium modum possibilem deo defuisse, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. — 5) Ib. l. 13, c. 14.

Christus, der Erlöser, war wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich; die göttliche und menschliche Natur war in ihm; aber er war nur Eine Person. Die menschliche Natur, welche er ganz nach Leib und Seele annahm, subsistirte in der göttlichen Person [1]), und diese Person allein war in ihm das handelnde Subjekt, sei es nun, daß sie nach der göttlichen, oder nach der menschlichen Natur thätig war. So war er Gottessohn und Menschensohn zugleich, und zwar war eben derselbe Gottessohn, welcher Menschensohn war, und umgekehrt [2]). In Folge dessen war in Christus eine vollkommene Communicatio idiomatum zwischen den zwei Naturen, weil, und insofern sie beide in der Einen göttlichen Person subsistirten [3]). Die menschliche Natur Christi war keinen Augenblick ohne hypostatische Union mit der göttlichen Person, und hat folglich diese Union nicht durch vorausgehende Werke sich verdient [4]). — Sollte aber dieser Gottmensch die Menschen von der Sünde erlösen, so mußte er selbst nicht blos gänzlich ohne Sünde, sondern auch der Sünde ganz und gar unfähig sein. Ersteres war jedoch nur dadurch möglich, daß er nicht auf dem Wege der gewöhnlichen fleischlichen Erzeugung in die Welt eintrat; denn in diesem Falle hätte auch die Erbsünde in seine menschliche Natur sich verpflanzen müssen [5]). Darum nahm er Fleisch an ohne Zuthun eines Mannes aus einer reinen Jungfrau [6]), die als die Mutter des Reinsten unter den Menschen, ebenfalls rein von aller Befleckung der Sünde war; — denn wenn von der Sünde die Rede sei, wolle er von Maria der Jungfrau nicht sprechen, sagt Augustinus [7]). So war die menschliche Natur Christi von Anfang an sündelos [8]), und wegen ihrer Union mit der Person des göttlichen Wortes war sie auch für die Folge der Sünde un=

1) Enchir. ad Laur. c. 34. 35. In unitatem personae accessit verbo anima rationalis et caro. — 2) Ib. c. 35. Unus dei filius, idemque hominis filius: unus hominis filius, idemque dei filius: non duo filii dei, deus et homo, sed unus dei filius, deus sine initio, homo a certo initio, dominus noster Jesus Christus. c. 38. — 3) De Trin. l. 1, c. 7. Quia forma dei accepit formam servi, utrumque deus, utrumque homo. l. 4, c. 21. — l. 1, c. 13. Recte dicitur et deus crucifixus, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis, sicut dicimus, quia secundum id, quod deus est, judicat, h. e. ex potestate divina non humana: et tamen ipse homo judicaturus est etc. — De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 31. — 4) Enchir. ad Laur. c. 40. Homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio naturae suae, quo esse coepit, verbo dei copulatus est in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset filius dei, qui filius hominis, et filius hominis, qui filius dei. c. 36. — De pecc. mer. et rem. l. 2, c. 17. — 5) Vgl. Contr. Jul. Pel. l. 5, c. 9. — 6) Enchir. ad Laur. c. 34. — 7) De nat. et grat. c. 36. De sancta virgine Maria propter honorem domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem. — 8) Op. imp. c. Jul. l. 4, c. 79.

fähig [1]). Unentschieden aber läßt es Augustinus, ob Christus blos den Leib aus Maria angenommen habe, oder ob auch seine Seele aus der ihrigen entstanden sei, und er mußte dieses unentschieden lassen, weil er, wie wir gehört haben, zwischen Generatianismus und Creatianismus schon überhaupt und im Allgemeinen keinen Entscheid getroffen hatte. Allein Augustinus fühlt wohl das Mißliche der Anwendung des Generatianismus auf die Seele Christi, und darum sagt er, daß er, wenn ihm die Wahl gelassen würde, eher auf Seite derjenigen sich stellen würde, welche die Seele Christi nicht von Adam ableiten [2]): woran er gleichwohl doch wiederum die Bemerkung anknüpft, daß, wenn auch Christi Seele sich von der Seele Adams ableite, er doch nicht auch die Sünde aus Adam ererbt habe [3]). Man sieht hier wiederum den richtigen Blick Augustins, der es ihn bestimmt erkennen ließ, daß nur der Creatianismus mit Erfolg auf die christlichen Mysterien sich anwenden lasse. Wir haben schon gehört, daß nur die Ehrfurcht vor der kirchlichen Lehre, welche er nicht im mindesten gefährden wollte, ihn zurückhielt, sich bestimmt für den Creatianismus auszusprechen, dem er, wie wir hier im Vorübergehen erwähnen wollen, auch wohl damit stillschweigend den Vorzug gab, daß er die Seele Evas nicht aus der Adams, wie ihren Leib aus seinem Leibe entstehen ließ, sondern dieselbe ebenfalls als eine unmittelbare göttliche Schöpfung betrachtete [4]).

Dieser Gottmensch nun trat seiner menschlichen Natur nach als Mittler zwischen die Menschen und Gott ein, um das ursprüngliche Verhältniß zwischen beiden wieder herzustellen. Und dieses bewirkte er dadurch, daß er durch seinen Opfertod am Kreuze der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünden aller Menschen vollkommene und überfließende Genugthuung leistete. So hat er, selbst ohne Schuld, die Schuld und Strafe der Menschen auf sich genommen, und sie durch seinen Opfertod am Kreuze, in welchem er Opfer und Priester zugleich war [5]), und den er, wie Alles, was er in seinem irdischen Leben that und litt, gänzlich frei und ohne alle Nöthigung erduldete [6]), getilgt [7]). Durch seinen einfachen Tod hat er unsern doppelten Tod, den Tod des Leibes und der Seele aufgehoben [8]), den Zorn Gottes besänftigt [9]), und uns mit ihm wieder ausgesöhnt. Wie in Adam alle gesündigt haben, und in Folge dessen

---

[1]) Enchir. ad Laur. c. 36. 40. 41. — De corr. et grat. c. 10. — Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 22. — [2]) De Gen. ad litt. l. 10, c. 18—21. — [3]) Ib. l. 10, c. 21. — [4]) Ib. l. 10, c. 1. — [5]) Conf. l. 10, c. 43. — De trin. l. 4, c. 7. — [6]) De trin. l. 4, c. 12. 13. — Contr. Faust. Man. l. 27, c. 8. — De fid. c. Man. c. 26. — [7]) Contr. Faust. Man. l. 14, c. 3. — Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 36. — [8]) De trin. l. 4, c. 3. Huic ergo duplae morti nostrae (animae et corporis) salvator impendit simplam suam, et ad faciendam utramque resuscitationem nostram, in sacramento et exemplo praeposuit et proposuit unam suam. — [9]) Enchir. ad Laur. c. 33.

in ihm dem Tod verfallen sind, so sind auch alle in Christus von diesem Tode wieder auferstanden. Wegen dieser solidarischen Einheit aller Menschen in Adam und Christus kann man in gewissem Sinne mit Recht sagen, daß alle Menschen nur diese zwei Menschen seien, Adam und Christus [1]). In der Menschwerdung seines Sohnes hat Gott gezeigt, wie hoch er den Menschen schätze, und wie sehr er ihn liebe [2]). Der Gottmensch selbst aber hat uns durch seinen Opfertod am Kreuze die Gnade Gottes, die wir durch die Sünde verloren hatten, wieder verdient, und gerade diese Gnade ist es, in welcher der Strom der Erlösung in unsere Seele einströmt, um sie von der Sünde zu befreien, und uns wieder in die Kindschaft Gottes zurückzuführen. Die Gnade der Erlösung muß daher auch nun den nächsten Gegenstand unserer Betrachtung bilden. —

§. 168.

Der ethische Zustand, in welchem der Mensch in Folge des Sündenfalles sich befindet, besteht, wie wir gehört haben, darin, daß er vermöge der Erbschuld, die auf ihm lastet, einerseits unter der Knechtschaft der Sünde steht, und andererseits nicht mehr im Stande ist, das übernatürlich Gute zu vollbringen. Das ist die Krankheit, an welcher der Mensch vom ersten Augenblicke seines Daseins an leidet, und diese Krankheit steigert sich um so mehr, je mehr sich die persönlichen Sünden häufen, die er mit freier Selbstbestimmung begeht. Und darum muß denn auch die Gnade der Erlösung, die dem Menschen aus dem Opfer des Erlösers zuströmt, zunächst eine doppelte Wirkung haben. Sie muß den Menschen heilen von der Krankheit, an der er leidet [3]), und zwar in zweifacher Beziehung, einmal insoferne, als sie ihn befreit von der Herrschaft des Bösen, dasselbe in ihm tilgt und vernichtet, und dann insoferne, als sie ihm die Kraft und das Vermögen zutheilt, das Böse in Zukunft zu vermeiden, und statt dessen das Gute zu vollbringen [4]). So muß durch die Gnade die Nothwendigkeit des Bösen entfernt, und die volle Freiheit zum Guten wieder hergestellt werden [5]): und das ist es dann, was wir die subjective Erlösung oder die Rechtfertigung und Heiligung des Sünders nennen [6]). Durch die Gnade wird also der Mensch von der Krankheit der

---

[1]) Op. imp. c. Jul. l. 2, c. 163. — [2]) De civ. Dei l. 7, c. 31. — [3]) Op. imp. c. Jul. l. 2, c. 8. — [4]) De nat. et grat. c. 23. 26. Sanat ergo Deus, non solum ut deleat, quod peccavimus, sed ut praestet etiam ne peccemus. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 85. — [5]) De nat. et grat. c. 66. Per gratiam mala necessitas removetur et libertas plena tribuitur. — [6]) Op. imp. c. Jul. l. 2, c. 165. Justificat impium deus, non solum dimittendo, quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per Spiritum sanctum. — De corrept. et grat. c. 2. — Vgl. Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 67. c. 84.

Sünde vollständig geheilt, und diese Heilung ist zugleich die Restitution der vollkommenen und wahren Freiheit [1]): woraus folgt, daß nach einer andern Seite hin die Heilung des Menschen zugleich auch die Erneuerung desselben zum ursprünglichen Ebenbilde Gottes ist, welches letztere der Mensch dann durch eigenes Mitwirken mit der Gnade immer mehr zu erhöhen und auszubilden hat. Heilung und Erneuerung sind somit die zwei unmittelbaren Wirkungen der Erlösung [2]), und beide werden bewerkstelligt durch die Gnade, durch jene Liebe nämlich, die der heilige Geist über unsere Herzen ausgießt, um uns zu rechtfertigen, und zu heiligen, und so in den ursprünglichen Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit wieder zurückzuversetzen, damit wir von nun an wieder in Gott und für Gott leben können. —

Hieraus ist leicht zu entnehmen, daß nach der Lehre des heil. Augustinus die Gnade, im Allgemeinen genommen, eine doppelte Beziehung hat, nämlich eine Beziehung zu dem ethischen Zustande des Menschen, resp. zu seinem ethischen Verhältnisse zu Gott, das sie zu seiner ursprünglichen Wirklichkeit wieder herstellt, und dann auch eine Beziehung zu dem Wollen und Thun des Menschen. In ersterer Beziehung ist sie in formellem Sinne rechtfertigend und heiligend, in letzterer Beziehung dagegen verfolgt sie den Zweck, durch ihre Wirksamkeit im menschlichen Willen diesem die Vollziehung des Guten zu ermöglichen und zu vermitteln, und ihn so entweder zur Rechtfertigung und Heiligung hinzuleiten, oder aber, wenn dieselbe schon erreicht ist, ihn auf der Bahn des Fortschrittes in der Erneuerung des inneren Menschen zum Endziele der Erlösung hinzuführen. So muß also zwischen einer doppelten Gnade unterschieden werden, zwischen der heiligenden und wirkenden (aktuellen) Gnade, und wenn auch bei Augustinus diese Unterscheidung formell noch nicht vorkömmt, oder wenigstens nicht mit vollkommener Deutlichkeit ausgesprochen ist, so ist sie doch der Sache nach überall anerkannt und zu Grunde gelegt, weshalb ohne diese Unterscheidung die Gnadenlehre des heil. Augustinus durchaus nicht gehörig verstanden und gewürdigt werden könnte. —

§. 169.

Wenden wir uns demnach zunächst der wirkenden Gnade zu, so kann es nach Augustinus keinem Zweifel unterliegen, daß dieselbe zur Meidung des Bösen und zur Ausübung des Guten schlechterdings und unbedingt nothwendig sei [3]). Der gefallene Mensch kann zwar ohne die Gnade leichtere Versuchungen überwinden, aber nicht über stärkere Anlockungen zum Bösen

---

[1]) De perf. just. 9. — [2]) Op. imp. c. Jul. l. 3, c. 151. Aliud est sanari, aliud innovari, propter sanandos curatio, propter innovandos instauratio necessaria est. — [3]) De grat. et lib. arb. c. 4. 5. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 82. l. 3, c. 109. 120. — Quaest. 83, qu. 69.

siegen, sowie er andererseits zwar ohne die Gnade irgend welche natürlich gute Werke zu vollbringen vermag, nicht aber solche Werke, welche übernatürlichen Charakters sind. Hiezu ist die Gnade dem Menschen schlechterdings nothwendig, und zwar nicht blos, damit er die Kraft besitze, das Gute zu wollen, sondern auch damit er es wirklich wolle [1]). Wir haben schon früher gehört, daß gerade dadurch der erlöste Mensch von dem noch sündelosen ersten Menschen, die Gnade Christi von derjenigen Gnade, die dem ersten Menschen zu Theil geworden war, sich unterscheidet. Die Gnade des ersten Menschen war ein adjutorium sine quo non, die Gnade Christi dagegen, die uns in Folge der Erlösung zugetheilt wird, ist ein adjutorium, quo volumus bonum, eine solche Hilfe, ohne welche wir nicht blos das Gute nicht wollen können, sondern durch welche wir es auch wirklich wollen [2]). Wir haben jedoch bereits auch erwähnt, daß unter diesem adjutorium quo nur die Gnade der Inspiration im Gegensatze zur Gnade der Erleuchtung verstanden werden könne, sofern wir außer der letztern auch noch die erstere nothwendig haben, weil unser Wille durch die Sünde geschwächt ist, was bei dem ersten Menschen noch nicht der Fall war. Wäre dieses nicht der Fall, so würde sich das Verhältniß, in welches Augustinus die menschliche Freiheit zur Gnade stellt, und auf das wir sogleich kommen werden, nicht mehr erklären lassen. — So wird uns also durch die Erlösung sowohl die Gnade der Erleuchtung, als auch die Gnade der Inspiration zu Theil, und wie wir durch diese beiderseitige Gnade zur Erlösung und Heiligung geführt werden [3]), so ist auch die Erreichung dieses Zieles nur durch sie ermöglicht; denn aus eigener Kraft vermögen wir uns nicht selbst zu erlösen [4]). Die Gnade nimmt nach A. schlechterdings und in jeder Beziehung die Initiative des Guten in uns für sich in Anspruch [5]), sowie sie andererseits auch wesentlich in dem Akte der Vollziehung desselben selbst betheiligt ist. In jeder einzelnen guten Handlung muß die Gnade dem Wollen und Handeln zuvorkommen, wenn sie möglich sein soll, und kann nicht erst der schon begonnenen Handlung als unter-

[1]) Contr. duas epp. Pel. l. 1, c. 18. Non enim est homo bonus, si nolit, sed gratia dei etiam ad hoc adjuvatur, ut velit. — [2]) De corr. et grat. c. 11. Tale erat adjutorium (primi hominis), quod desereret, cum vellet, et in quo permaneret, si vellet, non quo fieret, ut vellet. Dederat adjutorium deus (primo homini), sine quo in bona voluntate non posset permanere, si vellet, ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio .... In nobis autem per gratiam Christi est, non solum posse quod volumus, verum etiam velle, quod possumus. Prima enim gratia est, qua fiat, ut homo habeat justitiam, si velit, secunda (vero) plus potest, qua etiam fit, ut velit. — [3]) De grat. Christ. l. 1, c. 12. Gratia agitur non solum, ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus, nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus. — [4]) Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 3. — [5]) De praed. sanct. l. 1, c. 7.

stützendes Moment sich hinzufügen, wie die Pelagianer annehmen; denn der Mensch hat nach dem Falle zum übernatürlich Guten gar keine Kraft mehr, also auch nicht zum Beginn desselben. Ebenso muß die Gnade die That selbst im Augenblicke ihrer Vollziehung begleiten, und mit und in dem menschlichen Thun sich wirksam erweisen; widrigenfalls jene That ebenfalls nicht möglich wäre. Zuvorkommende und mitwirkende, erregende und unterstützende Gnade zugleich ist sonach dem Menschen nothwendig zur Ausübung des Guten: nur dadurch ist eine gute That, eine Ueberwindung der Versuchungen zum Bösen ermöglicht [1]). Und so ist das gute Werk in recht eigentlichem Sinne ein Geschenk Gottes [2]). Gott befiehlt, und gibt zugleich, was er befiehlt. „Gib, was Du befiehlst, und befehle, was Du willst,“ betet Augustinus [3]).

§. 170.

Wenn aber auch die Gnade schlechterdings nothwendig ist zum Guten, und der Mensch in derselben das Wollen und Vollbringen des Guten von Gott erhält, so wird dadurch doch die menschliche Freiheit nicht aufgehoben. Auch der Mensch selbst wirkt in und mit der Gnade mit zur Vollziehung des Guten, und würde er dieses nicht thun, so würde keine gute That zu Stande kommen können [4]). Wie der Mensch nicht ohne seinen Willen das Böse thut, so auch nicht das Gute; seine freie Selbstbestimmung ist hier wie dort wesentlich betheiligt [5]). Der Wille des Menschen wird durch die Gnade nicht in der Weise necessitirt, daß ihm ein Widerstand gegen die Wirksamkeit der Gnade physisch unmöglich wäre, ebenso wenig, als die Begierlichkeit in der Richtung zum Bösen einen solchen Einfluß auf ihn auszuüben vermag [6]). Augustinus verwahrt sich ebenso entschieden dagegen, daß durch die

---

[1]) Enchir. ad Laur. c. 32. Deus bonam voluntatem hominis et praeparat adjuvandam et adjuvat praeparatam. — Nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit. — De grat. et lib. arb. c. 17. Cooperando perficit, quod operando incipit. — De pecc. mer. et rem. l. 2, c. 18. — Contr. duas epp. Pel. l. 2, c. 9. — [2]) De civ. Dei. l. 22, c. 30. — [3]) Conf. l. 10, c. 31. 37. Da quod jubes, et jube, quod vis. — [4]) De nat. et grat. c. 32. Ubi quidem operamur et nos, sed illo operante cooperamur, quia misericordia ejus praevenit nos. c. 33. — De pecc. mer. et rem. l. 2, c. 5. — [5]) Contr. duas epp. Pel. l. 1, c. 18. Nec ex dei poténtia vel in malum vel in bonum aliquis cogitur, sed deo deserente pró meritis it in malum, et deo adjuvante sine meritio convertitur ad bonum. — De grat. et lib. arb. c. 2. — [6]) Op. imp. c. Jul. l. 3, c. 112. Nemo nisi per gratiam Christi ad bonum, quod vult, agendum et ad malum, quod odit, non agendum potest habere liberum voluntatis arbitrium, non ut voluntas ejus ad bonum, sicut ad malum captiva rapiatur; sed ut a captivitate liberata ad

Gnade die menschliche Freiheit aufgehoben werde, wie er andererseits die Nothwendigkeit der Gnade zum Guten unverrückt festhält [1]). Und er versteht unter dieser Freiheit nicht etwa blos die Freiheit von äußerem Zwange, sondern auch die Freiheit von innerer Nothwendigkeit, die Freiheit der Wahl [2]). Immer und überall steht es nach A. in der Gewalt des Menschen, dem Rufe Gottes, der in der Gnade an ihn ergeht, zu gehorchen oder zu widerstehen [3]), immer und überall bleibt uns die Möglichkeit, das Gute oder das Böse zu thun [4]). So führt denn auch Augustinus mehrere Beispiele aus der heil. Schrift an, aus welchen klar hervorgeht, daß das gute Werk nicht zu Stande kommen würde, wenn nicht auch der Wille zu demselben mitwirkte [5]), und dieses Mitwirken kann offenbar nur als ein freies gedacht werden, weil ein physisch nothwendiges Wirken des Willens kein eigentliches Mitwirken genannt werden könnte. — Wenn daher Augustinus anderwärts sagt, daß der menschliche Wille durch die Gnade indeclinabiliter et insuperabiliter zum Guten geführt werde [6]), so geht aus dem ganzen Context, in welchem diese Stelle sich findet, hervor, daß dieselbe nur von der Kräftigung des Willens zum Guten gegenüber den Lockungen der Begierlichkeit und den entmuthigenden Einflüssen widriger Lebensschicksale zu verstehen sei, insofern nämlich, als die Gnade dem menschlichen Willen eine solche Kraft verleihe, daß er durch jene Ursachen nicht mehr überwunden werde, wie solches ohne

---

liberatorem suum liberali suavitate amoris, non servili amaritudine timoris attrahatur. — [1]) De pecc. mer. et rem. l. 2, c. 18. Ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur; rursus ne liberum sic asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati dei gratiae judicemur. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 101. — De grat. et lib. arb. c. 9. — [2]) De Spir. et litt. c. 33. Vult autem deus omnes homines salvos fieri, non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. — [3]) De Spir. et litt. c. 34. Profecto et ipsum velle credere deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos: consentire autem vocationi dei, vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est. — [4]) De corrept. et grat. c. 1. — Ennarr. in Ps. 51. n. 10. 12. Ante te est aequitas, ante te est iniquitas, unam linguam habes, quo vis eam vertis, quare ergo potius ad iniquitatem et non ad aequitatem?..... Sicut eligis, quo vescaris, sic elige, quid loquaris; praeponis iniquitatem aequitati et praeponis malitiam benignitati, tu quidem praeponis..... Ecce, quo te teneas, ad id, quod manet in aeternum. Nam ad foenum et ad florem foeni si te tenueris, quoniam foenum arescet et flos decidet, destruet te deus in finem. — Vgl. Enarr. in Ps. 91. n. 3. — [5]) De grat. et lib. arb. c. 2. 3. — [6]) De corrept. et grat. c. 12. Subventum est ergo infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter (inseparabiliter) ageretur.

die Gnade der Fall gewesen. Anderweitige Aussprüche des heil. Augustin, die auf den ersten Anblick der Freiheit gefährlich scheinen: wie wenn er z. B. sagt, daß unser Wollen und Nichtwollen nicht in dem Grade in unserer Gewalt sei, daß es den göttlichen Willen zu behindern, oder seine Macht zu überwinden vermöge, daß also Gott auch mit unserm Willen thun könne, was er wolle, und derselbe mehr in seiner, als in unserer Gewalt stehe [1]) u. s. w., beziehen sich zunächst nicht auf die Gnade, sondern vielmehr auf die göttliche Allmacht [2]), deren Beschlüsse der menschliche Wille in keiner Weise vereiteln kann, und wenn sie mitunter auch auf die Gnade Bezug haben, so ist darunter nur dieses zu verstehen, daß auch die Erbarmung Gottes insofern nicht ohne Wirkung sein könne, als Gott, wenn er sich eines Menschen erbarmen und ihn zum Heile führen wolle, ihm immer eine solche Gnade verleihe, welche seinem ethischen Zustande und seinen ethischen Verhältnissen angemessen ist, und von welcher deshalb Gott voraussieht, daß er gewiß in dieselbe einwilligen werde, mit Einem Worte: eine wirksame Gnade (gratia efficax) [3]). — Und so hebt mithin Gott durch die Gnade in keiner Weise die Freiheit auf, vielmehr wird durch die Gnade die Freiheit wieder ganz und gar in ihre ehemalige Würde eingesetzt, weil sie von der Knechtschaft des Bösen befreit und in den Stand gesetzt wird, das übernatürliche Gute, die übernatürliche Gerechtigkeit zu lieben, und die Werke der letztern zu vollbringen [4]). Frei ist der Mensch immer, auch dem Zustande nach,

---

[1]) Ib. c. 14. — [2]) Vgl. Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 93. Absit, ut impediatur ab homine omnipotentis et cuncta praescientis intentio. — [3]) Ad Simplician. l. 1, qu. 2, p. 449. Quoniam non potest effectus misericordiae dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam impiorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur..... Nullius Deus frustra miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. — Auf diese wirksame Gnade (gratia efficax) ist auch eine andere Stelle ibid. p. 448 zu beziehen: Illud autem nescio, quomodo dicatur, frustra deum miserori, nisi nos velimus. Si enim Deus miseretur, etiam volumus; ad eandem quippe misericordiam pertinet, ut velimus. Deus enim est, qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate. Nam si quaeramus, utrum Dei donum sit voluntas bona, mirum, si negare quisquam audeat. — Daß die erste dieser beiden Stellen später von den Congruisten gebraucht wurde, um ihre Gnadenlehre durch den Vorgang Augustins zu stützen, und zwar mit Recht, wollen wir hier im Vorbeigehen erwähnen. — [4]) De Spir. et litt. c. 30. Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit. Sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio, sed per legem cognitio peccati,

sei es nun von der Gerechtigkeit in der Sünde, oder von der Sünde in der Gerechtigkeit[1]); aber die eigentlich wünschens- und lobenswerthe Freiheit besitzt er nur dann, wenn er von der Sünde durch die Gnade des Erlösers befreit ist[2]). —

§. 171.

Wenn nun die Gnade des Erlösers in uns wirksam ist, und wir selbst in freiem Entschlusse mit derselben mitwirken, so ist das Wollen, welches hieraus resultirt, in uns meistens von einem gewissen geistigen Vergnügen (delectatio) begleitet, welches unsere Freudigkeit in der Vollziehung des Guten erhöht, und dasjenige, was in demselben unseren natürlichen Neigungen zuwiderläuft, und uns deshalb schwer fällt, erleichtert[3]). Durch dieses höhere, geistige Vergnügen wird das sinnliche Vergnügen, das in der Befriedigung der Begierlichkeit liegt, gleichsam aufgewogen, so daß wir im Besitze dieses höhern Genusses die niedere Lust leichter besiegen können[4]). Beide also, die Gnade und die Begierlichkeit, sind an und für sich geeigenschaftet, in uns, vorausgesetzt, daß der Wille zuerst in die eine oder in die andere eingewilligt hat, ein gewisses Vergnügen hervorzurufen: und je nachdem nun

per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem legis operatio. Gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligatur. — 1) De grat. et lib. arb. c. 15. Semper est autem in nobis voluntas libera sed non semper bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala, aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 76. 77. — 2) Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 79. Non aliud arbitrium laudabiliter liberum esse, nisi quod fuerit dei gratia liberatum. — Vgl. hierüber: Perrone, prael. theol. Tract. de grat. p. 1, c. 4. pr. 1. — 3) Quaest. ad Simpl. l. 1, qu. 1. p. 440 seqq. Gratia donante peccata et infundente spiritum caritatis, quo et non sit molesta, et sit etiam jucunda justitia. — 4) De Spir. et litt. c. 3. Nos autem dicimus, humanam voluntatem sic divinitus adjuvari ad faciendam justitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis, praeterque doctrinam, qua ei praecipitur, quemadmodum vivere debeat, accipiat spiritum sanctum, quo fiat in animo ejus delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod deus est, ut hac sibi velut arrha data gratuiti muneris inardescat inhaerere creatori, atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis, ut ex illo ei bene sit, a quo habet, ut sit.... c. 4. Ubi spiritus sanctus non adjuvat, inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, h. e. caritatem diffundens in cordibus nostris, profecto lex, quamvis bona, auget prohibendo desiderium malum.

jenes Vergnügen, das wir durch die Gnade und in derselben im Guten empfinden, größer ist, als dasjenige, welches wir in der Einwilligung in die Begierlichkeit am Bösen finden, kann man sagen, daß das höhere Vergnügen als Sieger über die niedere Lust sich bewähre, und umgekehrt [1]). In diesem Sinne läßt sich ferner auch sagen, daß wir immer demjenigen gemäß handeln müssen, was uns größeres Vergnügen gewährt [2]); und da das Vergnügen, das uns eine Sache gewährt, seinem Grade nach zuletzt von dem Grade der Liebe abhängt, den wir zu derselben tragen, so folgt zuletzt, daß wir immer in unserm Thun demjenigen folgen müssen, was wir mehr lieben [3]). Und eben darum ist es unsere Pflicht, dahin zu streben, daß wir die Gerechtigkeit mehr lieben, als die sinnlichen Güter, daß uns die erstere mehr Vergnügen bereite, als die letztern, denn nur unter dieser Bedingung werden wir so leben, wie wir leben sollen [4]). — Man sieht leicht, daß diese Grundsätze in Bezug auf das Vergnügen der Gnade und der Begierlichkeit in keiner Weise den übrigen Lehren des heil. Augustin über die Wirksamkeit der Gnade widerstreiten, und insbesonders auch die Freiheit des Handelns unter dem Einflusse des Vergnügens der Gnade nicht gefährden. Denn es ist ja dieses Vergnügen keineswegs ein solches, das der Beistimmung des Willens vorausginge, und diesen mit innerer Nothwendigkeit zu dem ihm entsprechenden Wollen und Handeln dahinrisse: vielmehr folgt es der Erkenntniß und der Selbstbestimmung des Willens erst nach, und verhält sich nur begleitend zu dem wirklichen Wollen des Guten. Dabei ist ferners zu bemerken, daß Augustinus keineswegs gewillt ist, dieses Vergnügen der Gnade in der Weise mit der letztern zu verbinden, daß es von ihr untrennbar wäre, und die Gnade in keiner Weise wirksam sein könnte, ohne von jenem Vergnügen begleitet zu sein. Denn von allem übrigen abgesehen, haben wir ja schon früher gehört, daß er auch die Furcht, sofern sie die Vorbereitung der Liebe ist, als berechtigtes Motiv des Guten gelten läßt, und da das Gute nur durch die gött-

[1]) Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 107. Ab hac ergo necessitate servitutis ille liberat, qui non solum dat praecepta per legem, verum etiam donat per Spiritum caritatem, cujus delectatione vincatur delectatio peccati: alioquin perseverat invicta, et servum tenet. — Contr. duas epp. Pel. l. 1, c. 13. Et ideo (concupiscentia) jam non est peccatum, sed hic vocatur, sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur, etsi ei *vincenti delectationi justitiae* non consentiatur. — [2]) Comment. in ep. ad Gal. n. 49. Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est. — De pecc. mer. et rem. l. 2, c. 17. Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat. Tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius, quod bonum sit, novimus, eoque delectamur ardentius. — [3]) Expos. Ep. ad Gal. n. 54. — [4]) Sermo 17. de verb. Ap. c. 2.

liche Gnade ermöglicht ist, so kann also die Wirksamkeit der Gnade nicht blos von jenem höhern geistigen Vergnügen, sondern auch von der Furcht begleitet sein [1]). —

§. 172.

Gehen wir nun aber weiter auf die Grundsätze über, welche dem heil. Augustinus in Bezug auf die Austheilung der Gnade von Seite Gottes maßgebend sind, so ist vor Allem zu erinnern, daß er keinen Menschen gänzlich außer den Bereich der göttlichen Gnade setzt. Christus ist seiner menschlichen Natur nach vor Gott der Repräsentant der ganzen Menschheit, in seinem Opfer hat er für alle genug gethan, alle sind in ihm gestorben und auferstanden, und darum kann auch kein Mensch von seiner Gnade gänzlich entblöst sein [2]). Freilich ist dadurch vorausgesetzt, daß die Gnade des Erlösers nicht in allen Menschen wirksam sei, weil nicht alle dem Rufe der Gnade Folge leisten: — und das ist in der That die Lehre des heiligen Augustinus [3]). Er unterscheidet hienach die wirksame von der hinreichenden Gnade, obgleich diese Ausdrücke selbst bei ihm noch nicht vorkommen, der Sache nach vollkommen, und man müßte seine ganze Lehre mißdeuten, wenn man in ihr diese Unterscheidung nicht anerkennen wollte. Setzt man aber diese Unterscheidung, wie billig, voraus, so lassen sich die verschiedenen Aussprüche, welche in der Lehre des heiligen Augustinus in Bezug auf die Vertheilung der Gnade vorkommen, leicht erklären. — Der Hauptgrundsatz also,

---

1) Vgl. hierüber: Perrone, Prael. theol. Tract. de grat. p. 1, c. 4, art. 1, ps. 2. — 2) Ennarr. in Ps. 18, 1, n. 7. Cum autem verbum etiam caro factum est et habitavit in nobis, non permisit ullum mortalium excusare se de umbra mortis; et ipsam enim penetravit verbi calor. — Enarr. in Ps. 95. Judicabit orbem terrarum in aequitate: non partem, quia non partem emit, totum judicare habet, quia pro toto pretium dedit. — Wir erinnern daran, daß Augustinus dem Julian gegenüber an unzähligen Stellen die Allgemeinheit der Erbsünde gerade aus der Allgemeinheit der Erlösung erweist und ableitet. Vergl. C. Jul. Pel. l. 3, c. 25. l. 6. c. 4. Op. imp. c. Jul. l. 2, c. 175. 163. u. s. w. — 3) Quaest. 83, qu. 68. Ad illam coenam, quam dominus dicit in evangelio praeparatam, nec omnes, qui vocati sunt venire voluerunt, neque illi, qui venerunt, venire possent, nisi vocarentur. Itaque nec illi debent sibi tribuere, qui venerunt, quia vocati venerunt, nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi, quoniam, ut venirent, vocati erant in libera voluntate.... Qui vocatus non venit, sicut non habuit meritum praemii, ut vocaretur, sic inchoat meritum supplicii, cum vocatus venire neglexerit. Ad Simpl. l. 1, qu. 2. p. 448. Sed si vocatio ista ita est effectrix bonae voluntatis, ut omnis eam vocatus sequatur, quomodo verum erit: multi vocati, pauci electi?

welchen Augustinus in dieser Beziehung aufstellt, ist, wie schon gesagt, dieser, daß die Gnade Gottes keinem Menschen gänzlich versagt sei. Nicht blos ist dem Gerechten die Gnade stets gegenwärtig, damit er in jedem Augenblicke das Gute thun und das Böse meiden könne[1]), sondern auch die Sünder, und seien es auch die Verstocktesten, sind, so lange sie in diesem Leben sich befinden, von der Gnade nicht gänzlich verlassen[2]). Das Gleiche gilt endlich auch von den Heiden und Ungläubigen; denn Augustinus sagt selbst, daß die Tugenden, die in den Heiden sich vorfinden, vielmehr der göttlichen Wirksamkeit, als ihrem eigenen Willen zuzuschreiben seien[3]), obgleich freilich die Heiden diese Gaben Gottes häufig zu verkehrten Zwecken mißbrauchen, und so ungeachtet der göttlichen Gnade der Sünde sich schuldig machen[4]). Wo dieses nicht der Fall ist, da muß man sagen, daß solche gute Werke auch bei den Heiden aus dem Glauben geschehen, und daß deshalb solche Heiden im weitern Sinne schon Gläubige sind[5]). Wenn daher Augustinus anderwärts sagt, daß die Gnade nicht allen Menschen zu Theil werde[6]), so kann er unter dieser Gnade, wenn man nicht voraussetzen will, daß er sich selbst widerspreche, nur die wirksame, nicht aber die hinreichende, wenigstens nicht die in entfernterer Beziehung hinreichende Gnade verstehen. Und wenn er

---

[1]) Ennarr. in Ps. 39. n. 27. Te jam justum ex fide viventem negliget, deseret, dimittet? Imo vero et hic vovet, et hic adjuvat, et hic necessaria subministrat et noxia resecat... Dominus habet curam tui, securus esto... Nusquam tibi deest, tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse. — De nat. et grat. c. 26. Non deserit deus (justum), si non deseratur, ut pie semper justeque vivatur. — [2]) Enarr. in Ps. 6, n. 8. „Tradidit eos deus in reprobum sensum:“ Ea est caecitas mentis. In quam quisquis datus fuerit, ab interiori dei luce secluditur, sed non penitus, cum in hac vita est. Penitus enim esse extra deum, quid est, nisi esse in summa coecitate? — Vgl. Tract. 12. in Joann. n. 12. — De nat. et grat. c. 67. — [3]) Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 3. Quanto ergo tolerabilius illas, quas dicis in impiis esse virtutes, divino muneri potius, quam eorum tribueres tantummodo voluntati; licet ipsi hoc nesciant. — [4]) Ib. l. c. Ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera, quae faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius, qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata, quibus et bona male faciunt, quia ea non fideli, sed infideli, h. e. stulta et noxia faciunt voluntate. — De perf. just. rat. 3. — [5]) Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 3. Si autem qui defendentur cogitationibus suis, eo quod naturaliter opera fecerint legis, non sunt steriliter boni, et ab hoc inveniunt aeternam mercedem apud deum, procul dubio propterea justi sunt, quia ex fide vivunt.... sunt quippe isti fideles. — [6]) Ep. 217. ad Vital. n. 4. 5. 6. Scimus, gratiam non omnibus hominibus dari. Scimus, eis, quibus datur, misericordia gratuita dari. Scimus eis, quibus non datur, justo judicio dei non dari.

ferners die traurigen Folgen, welche für den Menschen aus dem durch eigene Sündhaftigkeit verschuldeten Verlust der göttlichen Gnade hervorgehen, mit so trüben Farben schildert, daß man glauben möchte, ein solcher Mensch sei von allem Guten gänzlich entblößt, und der Macht des Bösen vollständig anheimgefallen[1]: so will er damit doch gewiß nur jene Folgen schildern, welche aus dem Verlust der wirksamen und zunächst hinreichenden (proxime sufficiens gratia) Gnade hervorgehen, ohne doch die in entfernterer Weise hinreichende Gnade auszuschließen. Denn schon diese sind ja, wie die tägliche Erfahrung lehrt, schwer und traurig genug, um den Vorwurf einer so trüben Schilderung, wie sie uns Augustinus liefert, darbieten zu können. Man braucht in der That nicht einen von aller und jeder Gnade entblösten Menschen zu suchen, um in ihm die Verwirklichung des von Augustinus entworfenen Bildes zu finden; ein Mensch, welcher aller göttlichen Gnade hartnäckig sein Inneres verschlossen hat, so daß diese Gnade ihn nur mehr wie von ferne verfolgt, und nur mehr mit jenen leisen Schlägen an das Innere seines Herzens pocht, welche man gewöhnlich als die Wirkungen der in entfernterer Weise hinreichenden Gnade bezeichnet, ist schon tief genug gesunken, um als ein Bild sittlicher Versunkenheit zu erscheinen, so abschreckend, wie es mit Worten wohl sich nicht schildern läßt, und wovon nur die Wirklichkeit der Erfahrung ein genügendes Bild geben kann. Daß den erwähnten Schilderungen Augustins wirklich dieser Gedanke unterliege, muß um so mehr angenommen werden, als nach Augustinus nicht blos allen Gerechten stets die Gnade des Gebetes offensteht, sondern auch die Sünder derselben nie gänzlich entbehren[2]. — Wenn endlich Augustinus den Glauben die erste Gnade nennt, durch welche alle übrigen Gnaden bedingt seien[3]: so kann er dieses nur so verstehen, daß der Glaube die erste Gnade sei, welche zunächst und in positiver Weise zur Rechtfertigung disponirt, während jene Gnaden, welche vor dem Glauben ertheilt werden, nur in negativer Weise auf die Disposition zur Rechtfertigung einfließen, sofern nämlich durch sie die Hindernisse entfernt werden, welche der Rechtfertigung im Wege stehen. Dazu kommt noch, daß Augustinus den Begriff des Glaubens da, wo er von ihm als von der ersten Gnade spricht, meistens in einem viel weiteren Sinne nimmt, als dieses gewöhnlich der Fall ist. Er zieht nämlich auch all dasjenige in den

---

[1]) Vgl. de nat. et grat. c. 22. — De perf. just. c. 9, n. 41. — Sept. dec. Quaest. in Matth. qu. 14, n. 3. — [2]) Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 1, p. 442. Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo justitiam, cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad deum, cujus dono eam possit implere. — [3]) De praed. sanct. c. 7. Ipsa (fides) prima datur, ex qua impetrentur caetera, quae proprie opera nuncupantur, in quibus juste vivitur. — Tract. 3. in Joann. n. 8. — De grat. et lib. arb. c. 13.

Begriff des Glaubens hinein, was in entfernterer Beziehung zur Rechtfertigung disponirt, und faßt so alles, was irgendwie zu letzterer in Beziehung steht, unter jenem allgemeinen Begriffe zusammen [1]). Eben deshalb konnte er, wie bereits erwähnt worden, von den frommen Heiden sagen, daß auch sie schon in gewissem Grade Gläubige seien. Somit wird durch die Lehre Augustins vom Glauben als der ersten Gnade die Allgemeinheit der Gnade durchaus nicht beschränkt, vielmehr ist und bleibt diese nach seiner Ueberzeugung stets eine allgemeine, obgleich sie freilich nicht allen in gleicher Fülle und in gleicher Wirksamkeit zu Theil wird. — Sie ist aber allgemein nur deshalb, weil Gott auch nach dem Sündenfalle noch das Heil aller Menschen will, und folglich der Erlöser nicht blos für einige, sondern für alle Menschen gestorben ist. Diese Allgemeinheit des Erlösungswillens Gottes und der Erlösung selbst unterliegt dem heiligen Augustinus keinem Zweifel, und er kommt überall auf dieselbe zurück [2]); denn das war ihm wohl klar, daß die Lehre von der Allgemeinheit der Gnade diese andere Lehre von der Allgemeinheit der Erlösung voraussetzt, sowie hinwiederum die erstere aus der letztern als nothwendige Folge hervorgeht. Wenn daher Augustinus auch anderwärts das Wort des Apostels, daß Gott das Heil aller Menschen wolle, dahin erklärt, daß hier entweder das „Alle" für „Viele" gesetzt sei [3]), oder das „Alle" auf alle Stände, Völker und Geschlechter bezogen werden müsse,

---

1) Vergl. Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 1, p. 444. Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere, vel in terrena vel ex terrena admonitione motus ad fidem. Sed interest, quibus articulis temporum vel celebratione sacramentorum gratia plenior et evidentior infundatur. Non enim catechumeni non credunt, aut vero Cornelius non credebat, cum eleemosynis et orationibus dignum se praeberet, cui angelus mitteretur: sed nullo modo ista operaretur, nisi ante credidisset. Nullo modo autem credidisset, nisi vel secretis per visa mentis aut spiritus, vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus vocaretur. Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum coelorum, sicut in catechumenis, sicut in ipso Cornelio, antequam sacramentorum participatione incorporaretur Ecclesiae. In quibusdam vero tanta est, ut jam corpori Christi et sancto Dei templo deputentur.... Fiunt ergo inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes, non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur aeternam. Nihil horum tamen sine gratia misericordiae Dei, quia et opera, si qua bona sunt, consequuntur illam gratiam, non praecedunt. — 2) De Spir. et litt. c. 33. Vult autem deus omnes homines salvos fieri, et in cognitionem veritatis venire, non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene, vel male utentes, justissime judicentur. — Enarr. in Ps. 95. n. 15. — Contr. Jul. Pel. l. 11, c. 4. Unus pro omnibus mortuus est. — 3) Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 8.

sofern Gott aus allen etwelche Menschen zum Heil führen wolle [1]), oder daß endlich der erwähnte Ausspruch in dem Sinne zu fassen sei, daß Alle, die gerettet werden, nur durch Gottes Willen, resp. durch die Gnade zum Heile gelangen [2]): so sieht man leicht, daß er hier den Willen Gottes nicht mehr als Intention, sondern schon als wirksamen Willen betrachtet, in welcher Fassung der Wille Gottes freilich nur mehr auf jene sich beziehen kann, die durch seine Wirksamkeit, resp. durch die Wirksamkeit der Gnade das Heil wirklich erreichen [3]).

§. 173.

Haben wir im Bisherigen die allgemeinsten Grundsätze des hl. Augustin in Bezug auf die Lehre von der Gnade kennen gelernt, so können wir nun übergehen auf seine Lehre von dem Gange der Rechtfertigung im Menschen. Es ist klar, daß die Gnade überhaupt, und in Folge dessen auch die Gnade der Rechtfertigung durch keine vorausgehenden guten Werke verdient werden könne [4]). Da würde unsere Erlösung eigenes Verdienst sein, und wir wären des Verdienstes Christi nicht benöthigt. Die Gnade wäre nicht mehr Gnade, wenn sie verdient wäre, denn Gnade ist nur dasjenige, was umsonst gegeben wird, nicht was dem Empfänger mit Recht gebührt [5]). Nur eine Disposition zur Rechtfertigung ist somit dem Menschen ermöglicht, und diese liegt denn auch in seiner Aufgabe [6]), wobei jedoch wohl zu bemerken ist, daß auch diese Disposition durch die göttliche Gnade bedingt ist, und von ihr abhängt. Die nächste und unmittelbare Disposition zur Rechtfertigung aber, die, wie wir bereits gehört haben, nicht blos in negativer, sondern in positiver Weise den Menschen zur Rechtfertigung vorbereitet, ist der Glaube. Dieser Glaube ist eine reine Gnade, ein reines Geschenk Gottes [7]). Nicht unser eigenes Ver=

---

[1]) Enchir. c. 105. — [2]) Ib. c. 103. Qui vult omnes homines salvos fieri, tanquam diceretur: nullum hominem fieri salvum, nisi quem salvum fieri ipse voluerit: non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat, nisi quem velit, et ideo sit rogandus ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit. — De praed. Sanct. c. 8. — Vgl. auch: De corr. et grat. c. 15. — [3]) Vgl. über diesen Gegenstand: Perrone, Prael. theol. Tract. de deo, p. 3, c. 2, prop. 1—3, und Tract. de grat. p. 1, c. 5, prop. 1—5. — [4]) De spir. et litt. c. 26. Justificationem opera non praecedunt. — [5]) Enchir. ad Laur. c. 107. Gratia vero, nisi gratis sit, gratia non est. — De grat. Christ. l. 1, c. 23. Quomodo gratia, si non gratis datur? — [6]) Quaest. 83, qu. 68. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obtusione. — [7]) Enchir. ad Laur. c. 31. — De Spir. et litt. c. 31. — De grat. Christ. l. 1, c. 31. — De grat. et lib. arb. c. 7. — Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 2, p. 447. Nisi ergo

dienst bringt uns denselben zuwege, die Gnade Gottes allein kann uns denselben zutheilen, weshalb nicht blos die Vollendung, sondern auch der Anfang des Glaubens dieser göttlichen Gnade angehört [1]). Der Glaube resultirt aus dem Anhören des Wortes Gottes, und aus der damit sich verbindenden inneren Gnade Gottes, welche den Willen zur Beistimmung bewegt [2]); und wie daher in allen anderen Beziehungen mit der äußeren sich immer auch die innere Gnade verbinden muß, um etwas Gutes zu ermöglichen [3]), so verhält es sich ebenso auch in Bezug auf den Glauben. Aber freilich muß, wenn der Glaube zu Stande kommen soll, mit der Gnade auch die Beistimmung unseres Willens sich verbinden; denn ohne Beistimmung des Willens ist kein Glaube, wie überhaupt keine gute That möglich [4]). Und insoferne gehört der Glaube, wie jede andere gute That, nicht blos der göttlichen Gnade, sondern auch uns selbst an, weil keines von beiden in Wirklichkeit tritt, ohne daß wir es wollen, und zur Vollziehung mitwirken [5]). — Ist nun aber der Glaube auf diesem Wege in uns zu Stande gekommen, so muß sich mit ihm noch die Reue über unser vergangenes Leben verbinden, und ist auch dieses Requisit noch gegeben, dann ist die Disposition zur Rechtfertigung vollendet, und der heilige Geist gießt nun seine Liebe in das Herz des Menschen aus, um ihn zu heilen und zu erneuern, und die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit in ihm wieder herzustellen. So ist das große Werk der Erlösung des Menschen vollbracht, und der Mensch als lebendiges Glied dem Leibe Christi eingefügt. — Das Sakrament der Rechtfertigung aber ist die Taufe, welche deshalb schlechterdings nothwendig ist zum Heile [6]), so zwar, daß jeder der Verdammung verfallen muß, dem die Wohlthat der Taufe nicht zu Theil geworden ist, weil es einen mittlern Ort in dem Sinne, wie ihn die Pelagianer dachten, nicht gibt [7]). — Das also ist der Gang der Rechtfertigung, und nun, nachdem sie vollbracht ist, hat der Fortschritt in der Erneuerung des inneren Menschen zu beginnen.

Hat nun aber der Mensch in der Gnade der Taufe die Rechtfertigung und Heiligung erlangt, so werden seine guten Werke, die er durch die Gnade vollbringt, ebenso viele Verdienste für die Vermehrung der Gnade und für das ewige Leben [8]). Allein da die guten Werke immer nur durch die Gnade ermöglicht

---

vocando praecedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest, ut ex hoc incipiat justificari, et accipiat facultatem bene operandi. — [1]) De praed. sanct. l. 1, c. 2. c. 9. — [2]) Ib. l. 1, c. 8. — [3]) Quaest. 83, qu. 68. — — De civ. Dei l. 15, c. 6. — [4]) De praed. sanct. l. 1, c. 2. — [5]) Ib. l. 1, c. 3. Utrumque (fides et opera) dei est, quia ipse praeparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit, nisi volentibus nobis. — De grat. et lib. arb. c. 2. seqq. — 5. — De corrept. et grat. c. 2. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 134. l. 6, c. 10. — [6]) Enchir. ad Laur. c. 51. — [7]) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 28. — [8]) De grat. et lib. arb. c. 6. Sed plane

sind[1]), so sind sie ebenso Geschenke Gottes, wie Verdienste von unserer Seite, ja sie sind mehr jenes als dieses, weil die Gnade dem Willen vorausgeht, und so die Initiative des guten Werkes auf Gottes Seite steht. Eben darum ist denn auch das ewige Leben, das wir uns durch unsere Verdienste erwerben, zwar zunächst ein Lohn, der unseren guten Werken gebührt[2]); aber weil diese guten Werke in letzter Instanz doch wieder nur Geschenke Gottes sind, so ist das ewige Leben zugleich doch wiederum eine reine Gnade Gottes. Gott krönt in der ewigen Seligkeit und durch dieselbe mehr seine eigenen Werke, die er in und mit uns wirkt als unsere Verdienste[3]), und spendet so im gewissen Sinne Gnade für Gnade[4]). — Doch können wir, auch nachdem wir die Gnade der Rechtfertigung erlangt haben, nicht wirklich zum ewigen Leben gelangen, wenn uns Gott dazu nicht auch die Gnade der Beharrlichkeit gibt. Diese ist ein reines Geschenk Gottes[5]), und nur wer sie erhält, wird dereinst in die Seligkeit eingehen. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Gnade der Beharrlichkeit für sich allein, ohne unsere eigene Mitwirkung den Eintritt in das ewige Leben uns sichere; denn wenn Augustinus auch sagt, daß uns im Gegenhalte zum ersten Menschen die Beharrlichkeit selbst zugetheilt werde, während jenem blos eine solche Gnade zufiel, mit der er ausharren konnte, wenn er wollte[6]): so ist dieser Ausspruch des heiligen

---

cum gratia data fuerit, incipiunt esse etiam merita bona, per illam tamen; nam si se illa subtraxerit, cadit homo non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio. — [1]) Ib. l. c. Ideo necessarium est homini, ut gratia dei non solum justificetur impius, i. e. ex impio fiat justus, cum redduntur ei bona pro malis, sed etiam cum fuerit jam justificatus ex fide, ambulet cum illo gratia, et incumbat super ipsam, ne cadat. — [2]) Enchir. ad Laur. c. 107. Vita aeterna certa merces est bonorum operum. — [3]) De grat. et lib. arb. c. 6. 7. Si ergo dona dei sunt bona merita tua, non deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua. — [4]) Enchir. ad Laur. c. 107. Intelligendum est igitur, etiam ipsa hominis bona merita esse dei munera, quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur? — De grat. et lib. arb. c. 8. Itaque si vita bona nostra nihil aliud est, quam dei gratia: sine dubio et vita aeterna, quae bonae vitae redditur, dei gratia est, et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa, cui datur. Sed illa, cui datur, tantummodo gratia est, haec autem, quae illi datur, quoniam proemium ejus est, gratia est pro gratia, tanquam merces pro justitia. — De corr. et grat. c. 13. — [5]) De bon. persev. l. 2, c. 7. — De corr. et grat. c. 6. — [6]) De corrept. et grat. c. 12. Primo itaque homini datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret, ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum dei per gratiam dei praedestinatis, non tantum tale adjutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur,

Augustin jedenfalls in ähnlichem Sinne zu deuten, wie dasjenige, was er über den Unterschied zwischen der Gnade Christi und jener Gnade, die dem ersten Menschen zu Theil ward, sagt. Die Gnade der Beharrlichkeit ist in Bezug auf uns nicht blos eine Gnade der Erleuchtung, sondern auch eine Gnade der Inspiration, die direct auf den Willen sich bezieht, und denselben zur Beharrlichkeit stärkt. — Allein nicht allen spendet Gott diese Gnade; nur diejenigen erhalten sie, welche zum ewigen Leben prädestinirt sind. Dieß führt uns hinüber zur Augustinischen Prädestinationslehre.

§. 174.

Wollte Gott die Menschen erlösen, so mußte die Erlösung so geschehen, daß sowohl die unendliche Barmherzigkeit Gottes sich offenbarte, als auch seine absolute Gerechtigkeit. Und darum hat Gott aus der Masse der Verdammten — und das waren alle Menschen vermöge der Sünde — etwelche ausgewählt, um sie durch seine Gnade zu retten, damit alle es erkennen konnten, was seine Erbarmung vermochte; die andern dagegen läßt er der ihnen mit Recht gebührenden Verwerfung anheimfallen, damit es sich zeige, was der Mensch eigentlich vermöge der Sünde, die auf ihm lastet, verdiene [1]). Das ist die Prädestination. Es gibt folglich eine doppelte Prädestination, eine Prädestination zum Leben (Prädestination im engern Sinne), und eine Prädestination zur Strafe (Reprobation); aber beide unterscheiden sich insoferne wesentlich von einander, daß die erstere von Seite Gottes vollkommen frei, ein reines Werk seiner Erbarmung, die letztere dagegen durch die Schuld des Menschen bedingt, und so von Seite Gottes nicht ein Werk der Willkühr, sondern ein Werk seiner Gerechtigkeit ist [2]). Die göttliche Gnade und Erbarmung allein scheidet somit die Auserwählten von den Verworfenen; die Prädestination zum Leben ist der freien Liebe Gottes allein zuzuschreiben, und kann nicht etwa von Seite des Menschen durch gute Werke, die er außer

---

non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint. — [1]) Enchir. ad Laur. c. 98. 99. Videt enim, si capit, universum genus humanum tam justo judicio divino in apostatica radice damnatum, ut etiam si nullus inde liberaretur, nemo recte posset dei vituperare justitiam, et qui liberantur, sic oportuisse liberari, ut ex pluribus non liberatis, atque in damnatione justissima derelictis, ostenderetur, quid meruisset universa conspersio, et quo etiam istos debitum judicium dei duceret, nisi ejus indebita misericordia subveniret: ut volentium de suis meritis gloriari, omne os obstruatur, et qui gloriatur, in domino glorietur. — De civ. Dei. l. 21, c. 12. — Ep. ad Sixt. n. 5. — [2]) Enchir. ad Laur. c. 100. Juste praedestinavit ad poenam, benigne praedestinavit ad gratiam. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 48.

der Gnade und ohne dieselbe vollbringt, verdient werden [1]); während dagegen die Prädestination zur Strafe oder die Reprobation nur durch die Schuld des Menschen bedingt ist, sofern diese die göttliche Gerechtigkeit gleichsam herausfordert. — Gilt dieses im Allgemeinen, so kann es nicht mehr so schwer sein, das eigentliche Wesen der Prädestination und Reprobation im Sinne des heil. Augustin zu bestimmen. Was vorerst die Prädestination im engern Sinne betrifft, so wird sie von Augustinus selbst definirt als „Praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur" [2]). Zwei Momente sind es also, welche den Inhalt des Begriffes der Prädestination bilden, die Voraussehung und die Vorbereitung dessen, wodurch der Mensch unfehlbar sein Heil erlangen wird. Das erste, was im Begriffe der Prädestination berücksichtigt werden muß, ist hienach offenbar dieses, daß Gott ewig alle möglichen Gnadenordnungen in seinem Geiste trägt, und folglich auch erkennt, welche Menschen in jeder dieser möglichen Gnadenordnungen ihr Heil wirklich erlangen werden. Erst auf die Voraussetzung dieser Erkenntniß hin kann dann Gott wirklich eine von diesen Gnadenordnungen zur zeitlichen Verwirklichung im Menschengeschlechte auswählen; und gerade darin, daß Gott eine solche Ordnung auswählt, und sich zur zeitlichen Verwirklichung derselben entschließt, prädestinirt er jene Menschen, auf welche sich die erwähnte Erkenntniß bezieht, zur Gnade; eben dadurch bereitet er ihnen in seinem ewigen Willen jene Wohlthaten und Gnaden vor, wodurch dieselben unfehlbar zum Heile werden geführt werden. Die zeitliche Ausführung dieser Vorherbestimmung geschieht dann selbstverständlich durch die wirkliche Spendung jener in der prädefinirten Gnadenordnung enthaltenen Gnadenreihe an den einzelnen Menschen, und in so fern ist die Gnade die Wirkung der Prädestination [3]). In Folge jenes Entschlusses endlich, gewissen Menschen gemäß der erwählten Gnadenordnung eine bestimmte Gnadenreihe zu ertheilen, wodurch sie unfehlbar zum Heile gelangen werden, sieht Gott auch die Wirksamkeit seiner Gnade in diesen Menschen, folglich auch die Mitwirkung der letztern mit der Gnade (weil ohne diese Mitwirkung die Gnade nicht wirksam ist) und ihre dadurch gewonnenen Verdienste voraus, und erkennt ihnen dann in dieser Voraussicht das Heil wirklich zu. Damit

[1]) De corrept. et grat. c. 7. — Enchir. ad Laur. c. 99. Sola gratia redemtos discernit a perditis. — Contr. Jul. Pel. l. 5, c. 3. Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 2, p. 446. Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio: i. e. non quia invenit Deus opera bona in hominibus, quae eligat, ideo manet propositum justificationis ipsius: sed quia illud manet, ut justificet credentes, ideo invenit opera, quae jam eligat ad regnum coelorum. — [2]) De don. persev. l. 2, c. 14. — [3]) De praed. sanct. l. 1, c. 10. Praedestinatio dei, quae in bono est, gratiae est praeparatio, gratia vero est ipsius praedestinationis effectus.

vollendet sich die Prädestination. So ist das Heil des einzelnen Menschen wirklich zuhöchst durch die göttliche Gnade bedingt, ohne doch aufzuhören, auch eigenes Verdienst desselben zu sein. Denn Gott spendet seine Gnade immer nur dazu, damit der Mensch mit ihr mitwirke, und so mit der Gnade dasjenige sich verdiene, wozu die Gnade ertheilt wird. Hat somit Gott dem Einzelnen von Ewigkeit her eine solche Gnadenreihe zugedacht, die ihn unfehlbar zum Heile führen wird, so hat er ihm zwar eben dadurch auch das Heil selbst zugedacht, jedoch nur so, daß er durch Mitwirkung mit der Gnade sich selbes auch verdiene, somit zugleich als Gnade, und zugleich als Lohn für seine Verdienste. Nach dieser Fassung ist mithin die Augustinische Prädestinationslehre nicht als eine praedestinatio gratuita in se, sondern nur als eine Praedestinatio gratuita in causa (um mit der Schule zu sprechen), zu denken, d. h. Gott prädestinirt nach Augustinus nicht zuerst zum Heile, und beschließt dann erst, dem also Prädestinirten solche Gnaden zu verleihen, die ihn unfehlbar zum Heile führen werden; — vielmehr prädestinirt Gott zuerst zur Gnade, und in der Voraussehung der Mitwirkung des Menschen mit der Gnade und der dadurch erworbenen Verdienste auch zum Heile, als zu der den erwähnten Verdiensten des Menschen gebührenden Belohnung. Wir haben diese Fassung der Augustinischen Prädestinationslehre aus dem Begriffe selbst abgeleitet, unter welchem von Augustinus die Prädestination gedacht wird, und wir glauben deshalb nicht zu irren, wenn wir die bisher ausgeführte Lehre als die seinige festhalten [1]).

Anders verhält es sich mit der Reprobation. Da, wie wir früher erwiesen haben, nach der Lehre des heil. Augustinus der Erlösungswille Gottes ein allgemeiner ist, und somit auch die Gnade keinem Menschen gänzlich fehlt: so kann die Reprobation gewisser Menschen nur darin ihren Grund haben, daß dieselben der Gnade, welche auch für sie hinreichend ist, widerstehen, und Gott diesen Widerstand von ihrer Seite zuläßt, ihn nicht durch wirksame Gnaden verhindert. Das will es sagen, wenn Augustinus die Reprobation darin begründet sein läßt, daß Gott gewisse Menschen in massa damnationis beläßt, sie nicht aus derselben ausscheidet [2]). Auch hier ist somit die Voraussehung Gottes insofern an die Spitze zu stellen, als Gott ewig es erkennt, welche Menschen in allen möglichen Gnadenordnungen der auch für sie hinreichenden Gnade widerstehen, und in Folge dessen ihres Heiles verlustig gehen werden. Und indem dann Gott eine bestimmte Gnadenordnung zur zeitlichen Verwirklichung auswählt, liegt hierin von seiner Seite auch

---

[1]) Vgl. De don. persev. c. 17. 18, wo Augustinus selbst seine Definition gewissermaßen weiter ausführt. — Wir verweisen hier auf das Programm zum Regensburger Cataloge von 1856/57 von Prof. Dr. Ludwig Mittl: „Die Prädestinations- und Reprobationslehre des heil. Augustin,“ wo dieser Gegenstand in erschöpfender Weise behandelt ist. — [2]) Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 2, p. 450.

schon die Zulassung des Falles jener, von denen er voraussieht, daß sie in dieser Gnadenordnung ihres Heiles aus eigener Schuld verlustig gehen werden. Dieser Voraussicht und Zulassung gemäß ist dann von seiner Seite von Ewigkeit her auch schon das Urtheil der Verwerfung über sie gefällt [1]). In der Macht Gottes stünde es wohl, auch jener sich zu erbarmen, welche der Verwerfung anheimfallen, resp. ihnen solche Gnaden zu geben, mit welchen sie sich bekehren und ihr Heil wirken würden [2]): allein sein Wille ist es nicht, ihnen solche Gnaden zu gewähren. Er thut ihnen hiemit kein Unrecht; denn er schuldet ihnen Nichts. Alle sind wir von Natur aus Kinder des göttlichen Zornes; wenn sich mithin Gott des einen erbarmt, so ist dieß nur seiner unverdienten Erbarmung zu danken; weigert er ihm diese Erbarmung, so kann sich dieser hierüber nicht beklagen; denn er verdiente es, und es geschieht ihm kein Unrecht [3]). So ist die Reprobation nach dem ersten Momente ihres Begriffes insofern etwas nur Negatives, als sie blos darin besteht, daß Gott die Wirkungen seiner Erbarmung dem einen oder dem andern Menschen nicht zu Theil werden läßt, indem er ihm jene Gnade nicht spendet, welche seinem sittlichen Zustande und den gegebenen Verhältnissen gemäß in ihm gewiß wirksam werden, und ihn so zum Heile führen würde [4]). Die Folge hievon ist die Verstockung des Sünders. Auch diese ist somit nichts Positives in dem Sinne, als würde Gott den Menschen selbst zur Sünde antreiben, sondern sie beruht vielmehr ebenfalls darauf, daß Gott dem Menschen jene wirksame Gnade nicht verleiht, welche die Härte seines Herzens brechen, und es zum Guten erweichen würde [5]). Gott läßt es zu, daß gewisse Menschen in der Sünde verharren und in derselben sich verhärten, indem er die wirksame Gnade, die er ihnen nicht schuldet, ihnen nicht gewährt; und auf dieses negative Verhalten folgt dann erst das positive, das Urtheil der Verwerfung. Doch selbst in dieser Verwerfung der Bösen beabsichtigt Gott insoferne wieder das Gute, als das Urtheil der Verwerfung nur die Wiederordnung der durch die Sünde gestörten Ordnung ist, und durch die

---

1) Vergl. Tract. in Joann. 42, n. 16. — 2) Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 2, p. 449. Cum ergo alius sic, alius autem sic moveatur ad fidem, eademque res saepe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat, quis audeat dicere defuisse modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est?... Cum enim Deus deserit, non sic vocando, quomodo ad fidem moveri potest, quis etiam dicat modum, quo ei persuaderetur ut crederet, etiam omnipotenti defuisse? — 3) Ib. p. 449 seqq. — Enchirid. c. 98. — 4) Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 2, p. 449 seqq. — 5) Ib. p. 450. Obduratio Dei est, nolle misereri, ita ut non ab illo irrogetur aliquid, quo sit homo deterior, sed tantum, quo sit melior, non erogetur...... Ob hoc dicitur obdurare peccantes quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit, ut peccent.

Strafe, welche über die Verworfenen verhängt wird, die Auserwählten zu um so größerem Eifer im Guten, und zu um so größerer Liebe zu Gott, welcher sie ohne ihr Verdienst auserwählt hat, angespornt werden sollen[1]). —

In diesem Sinne also, glauben wir, müssen alle die verschiedenen Aussprüche Augustins gedeutet werden, welche sich auf die Prädestination und Reprobation beziehen. Wenn hienach Augustinus sagt, daß derjenige, welcher einmal prädestinirt sei, nicht verloren gehen könne, daß selbst seine Fehltritte ihm zum Besten gereichen, und daß er unfehlbar die Gnade der Beharrlichkeit von Gott erhalte[2]): so versteht er hier unter Prädestination offenbar nicht die Prädestination in inadäquatem Sinne, sofern sie nämlich blos gratiae praeparatio ist, ohne Rücksicht auf die daraus unfehlbar resultirende salvatio, sondern er versteht sie in adäquatem Sinne, sofern sie nämlich die beiden eben erwähnten Momente umfaßt: und insofern sind diese seine Aussprüche ganz unverfänglich. Zu unterscheiden ist ferner nach dem heiligen Augustin zwischen Berufenen und Auserwählten. Alle Auserwählten sind zwar berufen, aber nicht alle Berufenen sind Auserwählte[3]). Die dieses nicht sind, können zwar den Glauben und die Liebe durch die Gnade Gottes erlangen, allein sie erhalten die Gnade der Beharrlichkeit nicht, und sind in Folge dessen, obgleich berufen, doch keine wahren Kinder Gottes im eminentesten Sinne dieses Wortes, sofern sie nämlich in der Kindschaft Gottes nicht verharren, und folglich auch den Lohn der Kinder nicht erhalten[4]). Warum

---

[1]) Ib. p. 451 seqq. Et quod ex numero impiorum, quos non justificat, facit vasa in contumeliam, non hoc in eis odit quod facit: quippe in quantum sunt impii, execrabiles sunt, in quantum autem vasa fiunt, ad aliquem usum fiunt, ut per eorum ordinatas poenas, vasa, quae fiunt in honorem, proficiant..... Sed tamen, quod vasa eos facit perditionis, ad usum correctionis aliorum facit..... Sicut enim judex in homine odit furtum, sed non odit, quod datur ad metallum, illud enim fur, hoc judex facit: ita deus quod ex conspersione impiorum facit vasa perditionis, non odit, quod facit, id est, opus ordinationis suae, in poena debita pereuntibus, in qua occasionem salutis illi, quorum miseretur, inveniant. — [2]) De corrept. et grat. c. 9. — [3]) Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 2, p. 449. Illi enim electi, qui congruenter vocati: illi autem, qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Verum est, non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, quia, etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur. — De corrept. et grat. c. 7. Quicunque electi, sine dubio etiam vocati: non autem, quicunque vocati, consequenter electi. — [4]) Ibid. c. 7. 9. Quia ergo non habuerunt perseverantiam, sicut non vere discipuli Christi, ita nec vere filii dei fuerunt, etiam quando esse videbantur. — De grat. et lib. arb. c. 1.

aber viele Berufene, obgleich sie den Glauben und die Liebe besitzen, doch die Gnade der Beharrlichkeit nicht erhalten, das, sagt Augustinus, wisse er nicht[1]). Ueberhaupt sei er außer Stande, eine Antwort auf die Frage zu geben, warum die Einen auserwählt, die andern verworfen werden, warum den Einen ohne ihr Verdienst die göttliche Erbarmung sich zuwende, auf die andern dagegen die ganze Strenge der göttlichen Gerechtigkeit falle; mit Einem Worte: warum Gott gerade diese, und keine andere Gnadenordnung zur zeitlichen Verwirklichung ausgewählt habe, in welcher diese Menschen zum Heil gelangen, und jene dem Verderben anheimfallen, da doch an und für sich alle in gleicher Weise zur massa damnata gehören. Das liege in der Tiefe des göttlichen Rathschlusses verborgen[2]). Aber so viel wisse er, daß bei Gott keine Ungerechtigkeit sei, und daß deshalb auch jene Gnadenwahl nicht ungerecht sein könne, obgleich wir das „Warum" derselben nicht einsehen[3]). Und wenn auch Gott selbst vermöge seiner Prädestination von Ewigkeit her weiß, was mit dem Einzelnen geschehen werde[4]), so ist es doch uns allen unbekannt, und bleibt uns unbekannt, wer zu den Auserwählten gehöre, und wer nicht[5]). Deshalb ist es unsere Aufgabe, immer so zu leben, daß uns das ewige Leben zu Theil werden könne, sowie wir auch in unserm Verhalten gegen Andere Alle ohne Ausnahme immer so betrachten müssen, als würden sie wirklich sämmtlich zu den Auserwählten gehören[6]). — Wir sehen, Augustinus hat zwar das geheimnißvolle Dunkel der Prädestination nicht durchbrochen, und konnte es nicht, weil die Prädestination eben ein Mysterium ist, das nur dem Auge Gottes sich erschließt; allein er hat doch die Theorie derselben so bestimmt, wie sie der kirchlichen Lehre entspricht, und wie sie mit der christlichen Gestaltung des Lebens nicht blos sich verträgt, sondern dieselbe auch zu heben und zu fördern geeignet ist. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß die Ausdrücke, welche er bezüglich dieses Mysteriums in seinen zahlreichen diesen Gegenstand berührenden Schriften gebraucht, manchmal auf den ersten Blick härter lauten, als wünschenswerth ist; allein wenn man sie mit andern Aussprüchen, welche der gleichen Categorie angehören, vergleicht: so verlieren sie jene Härte zum größten Theile wieder, und stellen sich in einem weit milderen Lichte dar, als man anfänglich erwarten mochte. Daß Augustinus gerade in dieser Richtung später so sehr mißbraucht wurde, ist in der That nicht ihm selbst zuzuschreiben; denn einige

---

[1]) De corrept. et grat. c. 8. — [2]) Op. imperf. c. Jul. l. 1, c. 38. — [3]) De Spir. et litt. c. 34. Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur, ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola occurrunt interim, quae respondere mihi placeat: O altitudo divitiarum, et: Numquid iniquitas apud Deum? — Contr. Jul. Pel. l. 4, c. 8. — Quaest. ad Simplic. l. 1, qu. 2. p. 450. — [4]) De praed. sanct. l. 1, c. 10. — [5]) De corr. et grat. c. 15. — [6]) Ib. c. 15. 16.

Härten des Ausdrucks berechtigen nicht, einem so gewaltigen Geiste, wie Augustinus es war, Lehren unterzuschieben, welche dem gesunden Menschenverstande eben so sehr, wie dem christlichen Gefühle Hohn sprechen, und nichts weiter sind, als eine Rückkehr zum altheidnischen Fatalismus, wie solches bekanntlich in späterer Zeit geschah. —

§. 175.

Ungeachtet der Prädestination ist und bleibt aber die Erlösung, wie schon gesagt, doch immer eine allgemeine, und deshalb bezieht sie sich auch auf alle Zeiten und auf alle Völker. Christus ist der Mittelpunkt der gesammten Menschheit. Ohne ihn ist kein Heil [1]). Nicht blos nach seiner Menschwerdung werden wir nur durch ihn zum Heil geführt, sondern auch diejenigen, welche vor seiner Erscheinung im Fleische gerecht lebten und tugendhafte Werke vollbrachten, sei es unter den Juden oder unter den Heiden [2]), haben aus dem Glauben an ihn gelebt, und sind durch diesen Glauben zum Heile gelangt [3]). Auch in ihre Herzen wurde mithin durch den Geist Gottes die Liebe, d. i. die rechtfertigende Gnade ausgegossen [4]); denn die Rechtfertigung kann eben nur durch die Gnade geschehen [5]). Die Gnade der Erlösung wirkte mithin schon vor der wirklichen Vollbringung der letztern [6]), und wie wir durch die Taufe gerechtfertigt werden, so besaßen auch die Juden in der Beschneidung ein, wenn auch ihrem Nachbilde nicht gleichstehendes Surrogat für jene [7]). Alle Institutionen der jüdischen Kirche waren hinweisend auf Christus, das ganze Volk der Juden war ein großer Prophet, der den Erlöser verkündete [8]). Besonders waren die Opfer des alten Bundes eben so viele Vorbilder des großen Opfers der Erlösung in seiner blutigen und unblutigen Darbringungsform, und hatten nur als solche einen Werth und eine Bedeutung [9]). Eben darum waren sie in subjectiver Beziehung nur äußere Zeichen jenes innern Opfers, in welchem der Mensch sich selbst in der Liebe Gott zum Opfer bringt, und bezogen sich demzufolge sämmtlich auf die Liebe

---

[1]) De pecc. orig. c. 26. 29. — Contr. Jul. Pel. l. 6, c. 12. — De grat. et lib. arb. c. 4. 5. — Op. imp. c. Jul. l. 1, c. 82. — [2]) De civ. Dei l. 3, c. 1. — De nat. et grat. c. 44. — [3]) Conf. l. 10, c. 43. Hic (Christus) demonstratus est antiquis sanctis, ut ita ipsi per fidem futurae passionis ejus, sicut nos per fidem praeteritae salvi fierent. — Enchir. ad Laur. c. 118. — De perf. just. pag. 978. — [4]) De pecc. orig. c. 24. — [5]) De corr. et grat. c. 6. — [6]) De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 11. — De pecc. orig. c. 24. — [7]) De civ. Dei l. 16, c. 27. — De nupt. et conc. l. 2, c. 11. — [8]) Contr. Faust. Manich. l. 13, c. 4. l. 22, c. 17. 24. — [9]) Enchir. ad Laur. c. 33. 62. — De civ. Dei l. 10, c. 19. 20. — Contra Faust. Manich. l. 19, c. 13. l. 20, c. 18. — Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 18 seqq.

Gottes und des Nächsten [1]). Aber wenn im alten Bunde noch die Furcht vorherrschte, so machte das alte Gesetz mit der Erscheinung des Heilandes dem neuen Gesetze Platz, dem Gesetze der vollkommenen Liebe [2]), und während das alte Gesetz nur zur Erkenntniß der Sünde führte, um den Stolz des Menschen zu beugen, und ihn zur Sehnsucht nach dem Erlöser und seiner Gnade hinzuleiten [3]): wirkt dagegen das neue Gesetz der Liebe, sofern diese durch den heil. Geist in dem Herzen des Menschen ausgegossen wird, innerlich die Aufhebung und Zerstörung der Sünde selbst [4]), und gibt dem Menschen innerlich Kraft zum Guten und zur Befolgung des göttlichen Willens.

§. 176.

Wie aber der Erscheinung des Erlösers die jüdische Kirche vorbereitend vorausging, so hat Christus auch für die nachkommenden Zeiten, nachdem das vorbildliche Gesetz in Folge seiner Erfüllung aufgehört hatte, eine Kirche gestiftet, die sein Leib, und deren Haupt er selbst ist, und in welcher die Glieder, die diesen Leib bilden, durch das Band der Liebe untereinander und mit dem Haupte verbunden sind [5]). Außer ihr ist kein Heil [6]). In ihr und durch sie erhält der Mensch die Lösung von der Sünde in der Taufe, in ihr und durch sie erhält er in der Buße Nachlaß von der Sünde, auch wenn er nach der Taufe wieder in dieselbe zurückgefallen ist [7]); in ihr genießt er wahrhaft den Leib des Herrn [8]), den dieser uns in der Eucharistie gegeben hat, in ihr strömen ihm alle übrigen Sacramente zu, durch welche sein Heil vermittelt wird. Alle Sacramente und Gnadenmittel haben jedoch ihre gemeinsame Quelle in dem eucharistischen Opfer, welches an die Stelle der verschiedenen vorchristlichen Opfer getreten ist [9]), und besonders durch das Opfer des Melchisedek vorgebildet war [10]). Die Eucharistie, die wir von dem Altare der Kirche empfangen, ist wahres Sacrament [11]); aber sie ist ebenso auch wahres Opfer. Dieses Opfer bringt die Kirche fortwährend dar zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes, zum Andenken an das blutige Opfer am

---

1) De civ. Dei l. 10, c. 5. Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum est. Sacrificiis antiquis eae res fuerunt significatae, quae aguntur in nobis ad hoc, ut inhaereamus deo, et ad eundem finem proximo consulamus etc. — 2) De mor. eccl. l. 1, c. 28. — De spir. et litt. c. 21. — 3) Op. imp. c. Jul. Pel. l. 6, c. 19. — 4) De spir. et litt. c. 17. — 5) De trin. l. 4, c. 9. — 6) De civ. Dei l. 21, c. 25. — 7) Enchir. ad Laur. c. 46. 65. — De nat. bon. c. 48. — Vgl. De doctr. christ. l. 1, c. 18. — 8) De civ. Dei l. 17, c. 20. l. 21, c. 25. — 9) Ib. l. 17, c. 5. 20. l. 18, c. 35. c. 23. — 10) Ib. l. 16, c. 22. — Quaest. 83, qu. 61. — 11) De civ. Dei l. 21, c. 25. — Vgl. Contr. Faust. Man. l. 20, c. 18.

Kreuze[1]), und zur Sühne für unsere Sünden. Und sie bringt es **nur Gott** dar, weil Gott allein das Opfer gebührt, indem es der höchste Akt der Verehrung Gottes ist[2]); was hier um so mehr zutrifft, da die Eucharistie, die geopfert wird, der Leib und das Blut des Gottmenschen selbst ist. Indem jedoch die Kirche in der Eucharistie den Gottmenschen Gott zum Opfer bringt, opfert sie sich auch selbst mit allen ihren Gliedern in Christus Gott auf, und wird so selbst zum Opfer, das Christus in und mit sich selbst Gott darbringt[3]). Und in dieses Opfer sind nicht blos jene Glieder der Kirche eingeschlossen, welche noch in dieser Zeitlichkeit sich befinden, sondern auch jene, welche im Jenseits noch der Reinigung unterliegen, bevor sie in die Seligkeit eingehen können; ja selbst die Engel und Seligen nehmen an ihm Theil[4]), obgleich es freilich für diese letztern nicht mehr ebenso, wie für die erstern, den Charakter des Sühnopfers hat. Und darum bringt es auch die Kirche nicht blos dar für die Lebenden und Verstorbenen[5]), sondern auch zur Ehre und zum Gedächtniß der Martyrer und der Seligen überhaupt[6]). So bildet sich eine große Gemeinschaft zwischen allen Gliedern der Kirche im Diesseits und Jenseits, und diese ganze Gemeinschaft concentrirt sich wieder in dem Opfer der Kirche. Alle Lobpreisung Gottes, alle Bitte, aller Dank steigt durch es und in ihm zu Gott auf, sowie hinwiederum in ihm und durch es die Erbarmung Gottes auf uns herniederkömmt. Und durch diese erbarmende Gnade Gottes, wie sie aus dem Opfer und in den Sacramenten uns zuströmt, erhalten wir Kraft und Stärke zu unserer eigenen Vervollkommnung in der Tugend, die uns in unserm irdischen Leben als wesentliche Pflicht obliegt. Denn der Glaube allein ohne die Werke reicht ja nicht

---

[1]) Contr. Faust. Man. l. 20, c. 18. 21. — [2]) De civ. Dei l. 10, c. 19. Non alteri visibile sacrificium offerrendum esse noverimus, quam illi, cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus. l. 8, c. 27. l. 10, c. 4. l. 22, 11. — Contr. adv. leg. et proph. l. 1, c. 18. — [3]) De civ. Dei l. 10, c. 20. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, cum ipsius corporis ipse sit caput, et ipsius capitis ipsa sit corpus, tam ipsa per ipsum, quam ipse per ipsam suetus offerri. l. 19, c. 23. l. 10, c. 6. Tota ipsa redemta civitas, h. e. congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offertur deo per sacerdotem magnum, qui etiam seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus secundum formam servi... Hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus sumus in Christo: quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in eo oblatione, quam offert, ipsa offeratur. — [4]) Ibid. l. 10, c. 7. — [5]) Conf. l. 9, c. 11. 12. 13. — Enchir. ad Laur. c. 110. — De civ. Dei l. 20, c. 10. — [6]) De civ. Dei l. 8, c. 27. l. 22, c. 11. — Contr. Faust. Manich. l. 20, c. 21.

hin zu unserm Heile [1]); der Glaube muß vielmehr in der Liebe thätig sein, um uns dahin führen zu können, wohin unsere Bestimmung geht. Deshalb dürfen wir in der Ausübung guter Werke und im Streben nach Tugend und Vollkommenheit nie ermüden. Unser Kampf gegen die Lockungen der Begierlichkeit darf nie einen Stillstand erleiden. Ganz und gar ohne alle läßliche Sünde können wir freilich ohne besondere Bevorzugung von Seite Gottes in diesem Leben nie sein, weil der Stachel der Begierlichkeit doch immer in uns lebt, und daher müssen wir auch täglich um Nachlassung unserer Sünden Gott bitten [2]); aber das darf uns nicht zurückhalten, der Aufgabe, die uns von Gott geworden ist, unermüdet nachzukommen. —

Damit nun der Mensch in der Kirche ruhig und ungestört dieser seiner ewigen Bestimmung nachleben könne, sind auch die irdischen Reiche von Gott gegründet [3]), und Menschen zu Herrschern derselben eingesetzt worden, damit sie durch die Gewalt, die ihnen von oben herab zugetheilt worden [4]), den irdischen Frieden aufrecht erhalten, und für die Ruhe und Sicherheit ihrer Untergebenen sorgen mögen [5]). Die Gesetze, die sie zu diesem Zwecke geben, sind nur Ableitungen aus dem ewigen und unveränderlichen Gesetze Gottes [6]), und müssen daher auch demselben conform sein, wenn sie verpflichtende Kraft haben sollen. Würden alle Menschen das göttliche Gesetz stets getreu befolgen, so würde es keines irdischen Gesetzes, und somit auch keines weltlichen Staates bedürfen; aber weil eben dieses nicht mehr der Fall ist, seitdem die Sünde in die Menschheit eingedrungen ist: so ist sowohl der Staat, als auch das irdische Gesetz nothwendig geworden, um durch äußern Zwang und durch äußere Handhabung der Gerechtigkeit das Recht auch denjenigen gegenüber aufrecht zu erhalten, welche nicht freiwillig dem göttlichen Gesetze sich fügen [7]). Der Staat ist somit zwar eine Folge der Sünde, aber er ist zugleich auch eine von Gott gegründete Anstalt [8]) zur äußern Verhinderung und zur äußern Bestrafung des Bösen; also eine Anstalt gegen das Böse.

§. 177.

Wir haben nun den Menschen, wie er nach der Lehre des hl. Augustin sich uns darstellt, nach allen Beziehungen hin betrachtet, und es erübrigt uns nur noch, ihn auch über das Grab hinüber noch zu begleiten, und uns

---

1) De grat. et lib. arb. c. 7. — 2) Enchir. ad Laur. c. 64. 71. — De civ. Dei l. 14, c. 9. — De pecc. mer. et rem. l. 2, c. 6. — De nat. et grat. c. 36. — Retract. l. 1, c. 7. — 3) De civ. Dei l. 5, c. 1. — 5) Ib. l. 4, c. 33. l. 5, c. 19. 21. — De nat. bon. c. 32. — 4) Vgl. De civ. Dei l. 19, c. 17. — 6) Vgl. De lib. arb. l. 1, c. 6. — 7) De lib. arb. l. 1, c. 15. — 8) De civ. Dei l. 5, c. 1. Prorsus divina Providentia regna constituuntur humana.

über seinen jenseitigen Zustand näher zu unterrichten. — Der Tod ist zwar an sich eine Folge der Sünde [1]), aber er wurde durch die Erlösung nicht aufgehoben, um einerseits dem Glauben Raum zu geben [2]), und weil er andererseits, wie dieses bei den Martyrern der Fall ist, eine Quelle des Verdienstes werden kann [3]). — Wenn nun die Seele durch die Pforten des Todes hindurchgegangen ist, so folgt unmittelbar das erste Gericht [4]), und ist sie in demselben rein von der Sünde befunden worden, so tritt sie unmittelbar in die Seligkeit ein, wobei der Grad dieser Seligkeit sich verschieden gestaltet, je nach dem Grade des Verdienstes, das die Seele mit sich in's Jenseits hinüberbringt [5]). Eine große Zahl von Engeln ist nach der Lehre des Christenthums durch die Sünde des Hochmuthes gleich nach ihrer Schöpfung gefallen, und deshalb in die Hölle verstoßen worden; sie wurden nicht erlöst; denn ihre Sünde war schwerer, als die des Menschen; und weil sie somit nicht mehr in den Himmel wiederkehren, so werden die Seelen der Menschen, wenn sie in die Herrlichkeit eingehen, ihren Platz einnehmen, und die Zahl der Engel suppliren [6]). Hier wird die Freiheit dieser Seelen zur höchsten Stufe der Vollkommenheit sich erheben, weil sie nicht blos von allem Bösen werden befreit werden, sondern mit dieser Freiheit auch die glückliche Unmöglichkeit sich verbinden wird, das Böse zu thun [7]). Man kann nicht einwerfen, daß ja dieses dann keine Freiheit mehr sein werde, wenn das Böse zur Unmöglichkeit wird; vielmehr ist gerade dieses die höchste Freiheit, weil sie der göttlichen Freiheit am nächsten steht [8]); denn man wird doch wohl nicht sagen, daß Gott sündigen könne, und doch muß ihm die höchste, absolute Freiheit zugeschrieben werden [9]), sowie man auch jenes Wollen, vermöge dessen wir alle nothwendig glücklich zu sein begehren, nicht als ein unfreies bezeichnen kann [10]).

---

[1]) Ibid. l. 13, c. 15. — [2]) Ibid. l. 13, c. 4. 5. — [3]) Op. imp. c. Jul. l. 6, c. 26. — Contr. Jul. Pel. l. 6, c. 7. — De civ. Dei l. 13, c. 4. 5. — [4]) De anim. et ej. orig. l. 2, c. 4. — [5]) Enchir. ad Laur. c. 111. — De civ. Dei l. 22, c. 30. — [6]) Enchir. ad Laur. c. 29. 61. 62. — [7]) Ib. c. 105. Sicut ergo nunc etiam anima nostra nolle infelicitatem, ita tunc nolle iniquitatem semper habitura est. — De civ. Dei l. 22, c. 30. — De perf. just. 9. — Op. imp. c. Jul. l. 5, 53. — [8]) Enchir. ad Laur. c. 105. Sic enim oportebat hominem prius fieri, ut et bene velle posset, et male, postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. — [9]) De civ. Dei l. 22, c. 30. Certe deus ipse, numquid, quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandum est? — [10]) Enchir. ad Laur. c. 105. Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus. — De nat. et grat. c. 46.

Es gibt eben nicht blos eine Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös, sondern auch eine Freiheit der Wahl im Guten, und diese ist die höhere, und kommt als solche Gott und den Seligen zu. Mit dieser höchsten Freiheit wird sich dann aber in den Seligen ebenso wie in den Engeln, die Gewißheit verbinden, daß die Seligkeit, die sie genießen, kein Ende mehr erreichen werde, und gerade dadurch wird diese zu ihrer ganzen Vollendung gelangen [1]). In dieser vollen Seligkeit wird dann die ganze himmlische Kirche Ein großes Opfer sein zur Anbetung und Verherrlichung desjenigen, von dem das Heil ausgegangen ist [2]), und so lange noch Menschen in der Zeitlichkeit sich befinden, die dessen bedürfen, werden die Glieder der himmlischen Kirche auch für diese am Throne Gottes fürbitten [3]).

Diejenigen Seelen dagegen, welche nicht in voller Reinheit aus dem Leben scheiden, werden im Jenseits durch ein reinigendes Feuer hindurchgehen müssen, und erst nachdem dieses geschehen, werden sie in die Seligkeit eingehen können [4]). Der Schmerz der Strafe wird ihnen die Freude des Lohnes vermitteln. Wir sagen: der Schmerz der Strafe; denn die Seele kann auch ohne den Körper Schmerz empfinden, und es ist unwahr, wenn man sagt, daß solche Affectionen nur durch den Körper und in demselben in die Seele kommen können. Ist es ja schon, so lange die Seele im Körper ist, immer die Seele selbst, welche den Schmerz empfindet, wenn auch die Ursache davon im Körper liegt [5]). Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die Seele vielleicht auch nach ihrem Austritte aus dem Körper noch irgend eine Aehnlichkeit des Körpers haben könne (Plato); allein das ist dann eben nur eine Aehnlichkeit des Körpers, nicht aber ein wirklicher Körper, und kann deshalb von ihm auch der Schmerz nicht bedingt und beursacht sein [6]). — Die reinigende Strafe wird jedoch in keinem Falle über den Tag des letzten Gerichtes hinausreichen [7]). — Jene Seelen endlich, welche mit der vollen Last der schweren Sünde beladen in's Jenseits hinübertreten, verfallen unmittelbar nach ihrem Austritte aus dem Leibe der ewigen und unwiderruflichen Verwerfung, wie der Satan [8]). Das ist eine unumstößliche Wahrheit des christlichen Glaubens, und diejenigen sind sehr zu tadeln, welche in übel angebrachtem Mitleiden diese ewige Strafe läugnen, und die Verdammung der Verworfenen als eine blos zeitliche gelten lassen wollen [9]). Diese sind vielmehr ewig von Gott ausgeschlossen, und für sie betet darum auch die Kirche nicht [10]). Die Gebete und Opfer der Kirche können ihnen vielleicht

---

[1]) De corr. et grat. c. 10. — [2]) De civ. Dei l. 20, c. 25. 26. — [3]) Ib. l. 21, c. 27. — [4]) De gen. c. Man. l. 2, c. 20. — Enchir. ad Laur. c. 68. 69. — De civ. Dei l. 21, c. 24. — [5]) De civ. Dei l. 21, c. 3. — [6]) De Gen. ad litt. l. 12, c. 23. — [7]) De civ. Dei l. 21, c. 13. 16. — [8]) Enchir. ad Laur. c. 67. 112. 113. — [9]) Enchir. ad Laur. c. 112. — [10]) De civ. Dei l. 21, c. 24.

Linderung der Strafe bringen, aber nie die gänzliche Aufhebung derselben [1]). Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß auch unter diesen Seelen der Grad der Strafe, der jeder einzelnen derselben zufällt, nach dem Grade der Schuld sich bestimmt, die sie in diesem Leben sich zugezogen haben [2]).

§. 178.

Aber die Seelen der Gerechten vermögen nach ihrem Eintritt in die Seligkeit Gott noch nicht so zu schauen, wie die Engel, weil sie immer ein natürliches Verlangen nach ihrem Leibe in sich tragen, das ihre Seligkeit noch nicht den höchsten Gipfel erreichen läßt [3]). Allein auch dieses Hinderniß wird einst aufhören, wenn am Ende der Zeit auch der Leib vom Grabe auferstehen wird. Die Wahrheit der einstigen Auferstehung des Leibes ist unsern natürlichen Erkenntnißkräften allein nicht zugänglich; wir vermögen sie blos durch die göttliche Offenbarung zu erkennen; denn sie gehört der übernatürlichen Ordnung an [4]). Die Offenbarung hat uns jedoch darüber nicht im Ungewissen gelassen. Einst am Tage des Gerichtes werden alle auferstehen, die Guten und die Bösen [5]), und nachdem sie auferstanden sind, wird das Gericht über sie ergehen. Die Bösen werden mit Leib und Seele jenem zweiten Tode verfallen, welcher in der ewigen Verdammung besteht [6]), und die tiefste Unglückseligkeit wird für immer ihr Loos sein [7]). Die Gerechten dagegen werden mit verklärten und vergeistigten Leibern [8]), die jedoch ungeachtet dieser Transformation ihre eigenthümliche Natur (naturam et substantiam carnis) nicht verlieren werden [9]), in die ewige Herrlichkeit eingehen, um dort ohne Aufhören vollkommen glücklich zu sein [10]). Die „tausend Jahre". der Chiliasten entstammen nur einer zu fleischlichen Auffassung gewisser Aussprüche der heiligen Schrift [11]); ihre Ansicht ist daher entschieden zu mißbilligen. — Mit der Auferstehung wird endlich auch die Welt umgestaltet, erneuert und verklärt werden [12]); und dann wird Gott Alles in Allem sein [13]).

---

1) Enchir. ad Laur. c. 110. 112. — De civ. Dei l. 21, c. 24. — 2) Enchir. ad Laur. c. 93. 111. — De civ. Dei l. 21, c. 16. — 3) De Gen. ad litt. l. 12, c. 35. — Vgl. Retr. 1, 14. — 4) Vgl. De trin. l. 13, c. 9. — 5) Enchir. ad Laur. c. 84 seqq. — 6) De civ. Dei l. 19, c. 28. Miseria sempiterna etiam secunda mors dicitur, quia nec anima ibi vivere dicenda est, quae a vita dei alienata erit, nec corpus, quod aeternis doloribus subjacebit. — 7) Ib. l. 19, c. 28. Quod igitur bellum gravius et amarius cogitari potest, quam ubi voluntas sic adversa est passioni, et passio voluntati, ut nullius earum victoria tales inimicitiae finiantur, et ubi sic confligit cum ipsa natura corporis vis doloris, ut neutrum alteri cedat! — 8) Ib. l. 19, c. 17. — 9) Retr. l. 2, c. 3. — 10) De civ. Dei l. 22, c. 30. — 11) Ib. l. 20, c. 7. — 12) Ib. l. 20, c. 14. 16. — 13) Ib. l. 22, c. 30.

Das ist das speculative Lehrsystem des heil. Augustin. Unsere Darstellung desselben, so unvollkommen sie auch an sich sein mag, wird doch zur Genüge erwiesen haben, daß in diesem Systeme der ganze Strom nicht blos der christlichen Tradition, sondern auch der christlichen Speculation der damaligen Zeit sich concentrirt. Mitten im christlichen Dogma sich bewegend, hat Augustinus dasselbe nicht blos nach allen Seiten hin entwickelt und beleuchtet, sondern er hat auch dessen Zusammenhang mit den Wahrheiten der Vernunft, mit dem richtigen Blicke eines christlichen Denkers, soweit es ihm möglich schien, durchforscht, und so eine Lehre hergestellt, die mit Recht als der Höhepunkt der christlichen Forschung in der ersten Epoche der christlichen Zeit bezeichnet werden kann. Und darum ist auch sein Einfluß auf die Zukunft ein so großer gewesen, wie sich dessen kein anderer Denker der früheren Zeit rühmen kann. Wir werden sehen, daß das ganze Mittelalter auf Augustinus steht. Ohne ihn war die Speculation des Mittelalters nicht möglich. Es ist aber auch sein System, insbesonders nach seiner anthropologischen Seite hin, eben so tief philosophisch, wie hoch theologisch; er hat das ganze Gebiet der Wissenschaft mit seinem großen und hellen Geiste umspannt, und besonders den Menschen in einem Lichte dargestellt, in welchem allein eine wahre Selbstachtung des Menschen, gegründet auf kindliche Demuth, möglich ist. Hat hier der Mensch Ursache, sich seines Wesens und seines Vorzuges vor allen übrigen Wesen der sichtbaren Welt zu rühmen: so ist er durch die Lehre Augustin's ebenso aufgefordert, sich vor Gott zu demüthigen, und seine Schuld zu bekennen; allein gerade durch diese Demuth und Unterwerfung unter Gott steigert er seine Würde und Erhabenheit noch mehr. Der Mensch ist nach Augustinus der eigentliche Mittelpunkt der Werke Gottes, das Lieblingsgeschöpf, mit dem sich Gott gleichsam immer und überall beschäftigt, der höchste Gegenstand all seiner Wohlthaten und Erbarmungen. — Wir haben die Lehre des hl. Augustin wegen ihrer großen Wichtigkeit ausführlicher dargestellt, als die Lehren anderer Väter. Desungeachtet können wir uns nicht schmeicheln, in dieser Darstellung den Reichthum und die Fülle der Ideen, die wir in derselben finden, erschöpft zu haben. Das war aber auch nicht unsere Absicht. Möge es uns nur gelungen sein, durch unsere Darstellung einen Einblick in die Tiefen dieser Lehre eröffnet zu haben; — unsere Absicht ist dann erreicht. —

E. Ausgang der patristischen Epoche. Letzte Repräsentanten der speculativen Wissenschaft dieser Zeit.

1. Im Orient.

Nemesius. Der falsche „Dionysius Areopagita."

§. 179.

Wir haben bisher durchgehends wahrgenommen, daß die Denkweise der Orientalen sich mehr der idealen Anschauung zuneigte, und in dieser Richtung gern das rechte Maaß überschritt, weshalb auch alle idealistischen Häresien ihre Wiege im Orient hatten, und der neuplatonische Idealismus besonders unter den Orientalen seine Vertreter fand. Das Christenthum hatte dem idealen Momente in der Weltanschauung seine ihm gebührende Stelle angewiesen, und es vor Ausschreitungen nach der Seite des Extrems hin grundsätzlich sicher gestellt, weshalb die griechischen Väter von der extrem-idealistischen Richtung sich immer ferne hielten. Allein desungeachtet fehlt es auch in der späteren Zeit nicht an solchen, welche falschen idealistischen Grundsätzen huldigten, und durch diese mehr oder weniger mit dem Christenthume in Widerspruch traten, insbesonders auch in Bezug auf die anthropologische Theorie, in welcher sie die origenistische Präexistenzlehre nicht fallen lassen wollten. Aber doch blieben nach der Zeit der großen Kirchenväter solche Erscheinungen ohne hervorragende Bedeutung für die Gegenwart und nächste Zukunft, und sind deshalb für den Gang der Geschichte von minderer Wichtigkeit.

In diese Categorie müssen wir vor Allem einreihen den Nemesius [1]). Seine anthropologischen Grundsätze sind dem größern Theile nach unverfänglich, nur daß er sich von der Präexistenzlehre nicht trennen mochte, und in Folge dessen auch das Verhältniß der Seele zum Leibe nur in höchst schiefer Weise bestimmen konnte. Er definirt den Menschen als ein vernünftiges Thier, welches sterblich, der Wissenschaften und Künste fähig sei, indem er durch letzteres Moment den Menschen auch von den Dämonen unterscheiden wollte, denen die Erkenntniß von Natur aus zukomme, während sie andererseits, was die Vernunft und Sterblichkeit betrifft, mit den Menschen auf gleicher Linie stünden [2]). So ist ihm der Mensch das Mittelglied zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt; Gott mußte ihn in die Mitte zwischen beiden Welten setzen, damit beide nicht gleichsam auseinanderfielen, sondern ein lebendiges Band zwischen beiden vorhanden sei [3]). Hienach ist die Seele des Menschen,

---

1) Er soll Bischof von Emisa gewesen sein, und lebte wahrscheinlich zu Ende des vierten, und Anfang des fünften Jahrhunderts. — 2) Nemesius: De nat. hom. c. 1, p. 21. nach Ritter, Gesch. d. Phil. Bd. 6, p. 467 ff. — 3) Ibid. c. 1, p. 10 seqq. 14.

durch welche dieser mit dem Uebersinnlichen zusammenhängt, nicht sinnlicher, sondern übersinnlicher Natur; sie ist eine einfache, untheilbare und unkörperliche Substanz [1]). Ihre Verbindung mit dem Körper involvirt nicht eine Mischung beider Substanzen miteinander; vielmehr bleibt jede derselben in sich unverändert. „Wenn daher von der Seele gesagt werde, daß sie im Körper sei, so bedeute das nicht, sie sei im Körper wie in einem Ort, sondern es bezeichne nur ein Verhalten derselben, daß sie dem Körper gegenwärtig sei, so wie von Gott gesagt werde, er sei in uns; nur eine Neigung und Stimmung der Seele sollte es ausdrücken, ein Gebundensein der Seele durch den Körper, sowie der Liebende von der Geliebten gebunden wird“ [2]). Es ist klar, daß diese Bestimmung der Art der Einheit der Seele mit dem Körper durchaus ungenügend ist, und wir müssen uns deshalb um eine höhere Begründung dieser Ansicht umsehen. Diese liegt in der Präexistenz der Seele, an welcher Nemesius, wie schon gesagt, entschieden festhält. Er bestreitet den Creatianismus, weil Alles, was eine zeitliche Entstehung hat, auch vergänglich und sterblich sein müsse, und weil die Schöpfung unvollständig sein würde, wenn noch fortwährend Seelen geschaffen würden. Er verwirft auch den Traducianismus, weil, wenn die Seele durch Erzeugung aus andern Seelen entstehen sollte, sie auch ebenso dem Vergehen ausgesetzt sein würde, wie Alles, was nur ein Werk der Erzeugung und Vorsehung, aber nicht der Schöpfung ist, oder zur Erhaltung des bestehenden Geschlechtes in den vergänglichen Individuen, aber nicht zur Entstehung aus dem Nichts gehört [3]). Alles Uebersinnliche ist ewig, somit auch die Seele. Körperliches und Unkörperliches sind zwar aus Nichts geschaffen; während jedoch ersteres Anfang und Ende hat, ist das letztere ohne Anfang und ohne Ende. Eine einfache Substanz kann weder einen Anfang noch ein Ende ihres Daseins haben [4]). — Der Mensch nun, welcher aus der Vereinigung der ewigen Seele mit dem zeitlichen Leibe resultirt, ist frei [5]), es liegt in seiner Wahl (denn ohne Wahl ist die Freiheit nicht denkbar) [6]), entweder dem Göttlichen, oder aber dem Sinnlichen sich zuzuwenden; thut er letzteres, so ist dieses das Böse; er würdigt sich dadurch herab zum Körperlichen, und wird diesem ähnlich; thut er dagegen das erstere, so wird er des Guten theilhaftig, und Gott ähnlich, worin eben seine Lebensbestimmung besteht, welche, wenn sie verwirklicht wird, die selige Unsterblichkeit und dereinstige glorreiche Auferstehung des Leibes nach sich zieht [7]).

Etwa gleichzeitig mit Nemesius finden wir noch einen weitern Vertreter der idealistischen Richtung, nämlich den Synesius einen Schüler der berühmten Hypatia, welcher später Bischof von Ptolomais wurde. Sein Dualis-

---

1) Ib. c. 2, p. 29 seqq. — 2) Ib. c. 3, p. 59. — 3) Ib. c. 2, p. 45 seqq. — 4) Ib. c. 2, p. 46. c. 38, p. 148. — 5) Ib. c. 39, p. 150. c. 40, p. 152. — 6) Ib. c. 41, p. 156 seqq. — 7) Ib. c. 1, p. 14.

mus ist unzweideutig. Die Welt erscheint ihm als eine Harmonie, welche nur aus entgegengesetzten Elementen zusammengesetzt werden konnte [1]); sie hat zwei Quellen, die eine lichtartig, die andere dunkel, und darauf ausgehend, dem göttlichen Gesetze Gewalt anzuthun; letztere ist die Materie [2]). Hiemit hängen alle drei Punkte, in welchen er als abweichend von der christlichen Lehre sich bekennt, auf das Genaueste zusammen. Er kann nicht zugeben, daß die Seele spätern Ursprungs sei, als der Körper, weil ihm nämlich Materielles und Immaterielles von ewiger Natur sind. Die Entstehung des empirischen Menschen kann er sich nur auf origenistische Weise erklären. Die Lehre von dem Untergange der Welt verwirft er, weil ihm die Welt ewig ist, wie ihre beiden Gründe; ebenso die Lehre von der Auferstehung des Leibes, weil ihm eher die Hoffnung auf eine Befreiung der Seele vom Körper, als der Quelle des Uebels, einleuchten mochte [3]). — Wir sehen, Synesius geht in idealistischer Richtung noch weiter als Nemesius; seine philosophische Ueberzeugung steht keineswegs mehr im Einklange mit der christlichen Wahrheit, und Niemand war weiter entfernt, dieses zu läugnen, als er selbst. Nur hätte er dann das bischöfliche Amt um keinen Preis übernehmen sollen. —

Wenn nun aber die Lehre von der Präexistenz der Seele zu jener Zeit viele Anhänger gewann, so dürfen wir dennoch nicht übersehen, daß dieselbe auch vielfach bekämpft wurde. Zu den Gegnern derselben gehörte vor Allem Aeneas von Gaza [4]). „Denen, welche ein früheres Leben der Seele für nothwendig halten, weil nur daraus die Verschiedenheit der Schicksale sich erklären ließe (Origenisten), setzt er nicht allein entgegen, daß es auf die Verschiedenheit der äußern Schicksale nicht ankomme, weil sie weder Gutes, noch Böses gewährten; denn Alles hänge von dem Gebrauche der Freiheit ab, welche das größte Geschenk der Gottheit, ohne welche keine Tugend sei; auch beruft er sich nicht allein darauf, daß, wenn unsere Seele früher gelebt hätte, wir auch eine Erinnerung an ihre frühern Erlebnisse haben würden, sondern er schärft diesen Grund noch dadurch, daß er bemerkt, wenn man annehme, daß die Seele in den Kämpfen dieses Lebens ihre Strafe empfangen sollte für frühere Uebelthaten, so würde es widersinnig sein, wenn Gott nicht zugleich die Erinnerung ihrer frühern Thaten ihr verliehen hätte, damit sie wüßte, wofür sie gestraft würde, und was sie daher künftig zu vermeiden hätte. Das Sein der menschlichen Seelen vor ihrem Leben im Körper würde unnütz und überflüssig sein; denn der Mensch ist Eins, ohne Körper kann er weder wirken, noch erkennen, was er besitzt; Unnützes aber und Ueberflüssiges

---

1) Synes. De insomn. p. 134 seqq. 142 (ed. Petav. 1612). — 2) De provid. I, p. 89. Vgl. De insomn. p. 141. — 3) Ep. 105, p. 249. — Hymn. I, p. 81 seqq. III, p. 357 seqq. 548 seqq. 729 seqq. V, p. 31 seqq. — De insomn. p. 130. 136 seqq. 140. — Vergl. Ritter, Gesch. d. Phil. Bd. 5, p. 187 ff. — 4) Er war Lehrer der Rhetorik, und blühte in Aegypten um 487.

macht der Schöpfer nicht, der vielmehr Alles in der schönsten Ordnung hervorbringt; daher kann er auch die Seele nicht schaffen, ehe sie in diesen irdischen Leib herabsteigt" [1]). Aeneas entscheidet sich hienach für den Creatianismus. Gegen diejenigen, welche mit Origenes glauben, daß man Gott als unthätig und müßig voraussetzen müsse, wenn man annehme, daß er nicht ewig schöpferisch wirksam gewesen sei, beruft er sich auf das innere trinitarische Leben Gottes, in welchem derselbe ewig thätig und lebendig sei. — Mit der Bekämpfung der Präexistenz verbindet Aeneas die Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele, wobei er ganz richtig von dem Grundsatze ausgeht, daß die Unsterblichkeit der Seele zwar zuhöchst von der göttlichen Allmacht, die die Seele erhält, bedingt sei (in welcher Beziehung er auch die Unsterblichkeit als ein Werk der göttlichen Gnade bezeichnet) [2]), daß aber die Erhaltung der Seele als ein göttliches Gesetz anerkannt werden müsse, das er nicht überschreiten dürfe, ohne seinen eigenen Eigenschaften zu widersprechen [3]). Und da Nichts, was vom Schöpfer der Welt seinen Ursprung hat, durchaus sterblich sein kann, so muß zuletzt auch der Leib wieder auferstehen, und mit der Seele sich vereinigen [4]). — In die Fußstapfen des Aeneas von Gaza traten bezüglich der Bekämpfung der Ewigkeit der Welt und somit auch der Präexistenz der Seelen Zacharias Scholastikus und Johannes Philoponus [5]), indem sie darauf bestanden, daß nur die ideale Welt im Logos ewig sei, nicht die geschöpfliche [6]). Letzterer jedoch ließ sich in seiner Hinneigung zu Aristoteles dazu verleiten, im Menschen drei von einander substantiell verschiedene Seelen anzunehmen, die vegetative, sensitive und vernünftige. „Diese drei Seelen, meint er, werden nur deshalb als Eine Seele betrachtet, weil sie alle drei stetig zusammenhängen und in einer Sympathie unter einander stehen; weil auch die vernünftige Seele die beiden andern als ihre Werkzeuge gebraucht; ganz in derselben Weise, wie auch Leib und Seele von uns als eine Einheit betrachtet werden, wenn gleich sie es in Wahrheit nicht sind" [7]). Jedoch scheint ihm nur die vernünftige Seele vom Leibe trennbar zu sein, nicht die beiden übrigen, woraus folgt, daß zwar auch die natürliche Seele unsterblich ist, allein nur vermöge eines feinen geistigen Leibes, den sie nach dem Tode des empirischen Körpers noch beibehält [8]). Die Auferstehung ist dem Philoponus nicht die Wiederherstellung

---

1) Aeneas: Theophr. p. 17 seqq. p. 21 seqq. p. 43. nach Ritter ebds. Bd. 6, p. 487 ff. — 2) Ibid. p. 56 seqq. — 3) Ib. p. 44 seqq. — 4) Ib. p. 56. — 5) Ersterer war Bischof von Mytilene (um 536), letzterer war ein Alexandriner, und gehörte zu den Monophysiten (um die Mitte des 6. Jahrh.) — 6) Zachar. Schol. Ammion. (ed. Boiss.) p. 110. 141. — Joann. Philop. De aetern. mund. nach Ritter ebds. p. 497 ff. 503 ff. — 7) Philop. In Aristot. de anim. A. fol. 2, b. — 8) Ib. fol. 4, b seqq.

des alten Leibes, sondern vielmehr eine neue Schöpfung eines ganz neuen Leibes [1]), eine Lehre, womit er in das Gebiet der Häresie sich verlor. —

§. 180.

Aus diesen kurzen Andeutungen ist ersichtlich, wie hin- und wieder im Oriente während der letzten Jahrhunderte der gegenwärtigen Epoche der falsche Idealismus mit der ihm entsprechenden psychologischen Lehre sich hervorzudrängen suchte, ohne doch mehr eine feste Consistenz gewinnen zu können, indem er immer alsbald durch den christlichen Gedanken zurückgedrängt wurde. Aber wenn damals der falsche Idealismus im Schooße des Christenthums sich auf die Dauer nicht mehr halten, und keinen weiter greifenden Einfluß mehr gewinnen konnte, weil das Ideale vom Christenthume bereits in seine rechte Stellung eingewiesen war, so galt das Gleiche auch von jenem falschen Mysticismus, der im Alterthume immer mit dem Idealismus sich verbunden hatte. Die Mystik ist durch das Christenthum nicht ausgeschlossen, vielmehr ist auch ihr durch dieses wie jeder andern möglichen Richtung des geistigen Lebens des Menschen ihre rechte Stellung angewiesen, und sofern sie innerhalb der Gränzen dieser ihr vom Christenthum vorgezeichneten Stellung sich hält, ist sie ebenfalls gegen Ausschreitungen und Verirrungen gesichert. Es müßte uns darum jedenfalls befremdend erscheinen, wenn wir nicht in dieser ersten Epoche der christlichen Zeit, die wir behandeln, auch diese mögliche Richtung der christlichen Erkenntniß vertreten fänden, und zwar in derjenigen normalen Gestaltung, wie sie ihr durch das christliche Princip vorgezeichnet ist. In der That treffen wir sie wirklich in dieser Zeit. Wir haben gesehen, daß schon bei Augustinus, sowie auch bei Gregor von Nyssa mit dem rein speculativen in gewissem Grade auch das mystische Element sich verband; jedoch erst nach ihnen tritt dasselbe in voller Reinheit hervor, und zwar zunächst in den Schriften des sogenannten Dionysius Areopagita, dessen mystische Lehre uns daher hier zunächst beschäftigen muß [2]).

---

[1]) Phot. bibl. cod. 21—23. — [2]) Bekanntlich sind heut zu Tage die Kritiker darüber einig, daß diese Schriften nicht dem heiligen Dionysius dem Areopagiten, welcher in der Apostelgeschichte erwähnt wird, sondern einem anonymen Autor des 4. oder 5. Jahrhunderts zuzuschreiben sind, und daß sie nur deshalb dem hl. Dionysius unterschoben wurden, um ihnen größeres Ansehen zu verschaffen. Sie werden im monophysitischen Streite von den Severianern auf einer Conferenz mit katholischen Bischöfen zu Constantinopel (532) zum erstenmal genannt. Schon damals erhoben sich die Stimmen der Orthodoxen gegen deren Aechtheit. Später blieben sie unangefochten, bis die neuere Kritik die Frage wohl für immer entschied. Ihr Inhalt spricht ohnedieß überall für deren spätern Ursprung.

Aber freilich läßt es sich nicht läugnen, daß gerade das mystische Gebiet es ist, auf welchem der Geist am meisten der Gefahr möglicher Verirrungen, oder wenigstens zu weit gehender Ueberschwenglichkeiten ausgesetzt ist, und daß die Gränzlinie zwischen der wahren und falschen Mystik leichter als irgend wo anders überschritten werden kann. Da die Mystik wesentlich nur mit einer idealen Richtung des menschlichen Geistes sich verträgt: so ist es gar leicht möglich, daß das mystische Streben den menschlichen Geist in der erwähnten Richtung weiter forttreibt, als er selbst es wohl beabsichtigt, und ihn so zu Behauptungen verleitet, die zwar noch im christlichen Sinne gedeutet werden können, aber doch schon sehr nahe an die entsprechenden Lehrsätze der idealistischen Theorie anstreifen. Wenn daher andere, minder vorsichtige Geister sich solcher mystischen Lehrsätze bemächtigen, um sie auf dem Standpunkte der reinen Speculation näher zu bestimmen und weiter auszuführen, so ist es gar leicht möglich, daß sie die mildere Interpretation derselben vom christlichen Gesichtspunkte aus verlassen, und dafür denselben wirklich das idealistische Princip, an das sie anstreifen, unterlegen, womit sie dann freilich in nothwendiger Consequenz zum äußersten Extrem der idealistischen Richtung fortschreiten müssen.

Gerade nach diesen Grundsätzen bestimmt sich unser Urtheil über die Schriften des „Dionysius." Den Grundcharakter der in ihnen enthaltenen Lehre können wir nur als den christlichen bezeichnen; allein die einzelnen Ausführungen dieser Lehre, sowie die Ausdrücke, deren sich Dionysius mitunter bedient, stehen vielfach den neuplatonischen Ideen und Grundsätzen, besonders denen des Proklus, so nahe als möglich. Eben darum kann und darf es uns nicht befremden, wenn wir wirklich in der nachfolgenden Epoche auf der Grundlage der Schriften des Dionysius zwei wesentlich von einander verschiedene mystische Lehrrichtungen sich werden entwickeln sehen, eine idealistisch- und eine christlich-mystische, wovon die erstere daraus entsprang, daß die Lehre des Dionysius in neuplatonisch-idealistischem, die letztere dagegen darin ihren Grund hatte, daß diese nämliche Lehre im christlichen Sinne interpretirt wurde. Der innere Charakter der erwähnten Schriften bot diese beiden Möglichkeiten dar, und es kann mithin nicht auffallen, muß vielmehr als ganz naturgemäß erscheinen, wenn diese beiden Möglichkeiten im Verlaufe der Zeit auch zur Wirklichkeit gelangten. — Nach diesen allgemeinen Betrachtungen gehen wir zur Darstellung der in diesen Schriften des „Dionysius" enthaltenen Lehre selbst über. —

§. 181.

Gott steht nach „Dionysius" an der Spitze alles Seins und Lebens; Alles geht von ihm aus, und strömt zu ihm wieder zurück. Er aber ist

selbst weder Sein, noch Leben, noch Seele, sondern er überragt Alles dieses[1]. Er ist der Ueberseiende, der Uebereine, der Uebergute und Uebervollkommene[2]. Ihm kann keine Eigenschaft beigelegt werden, wie sie den geschaffenen Dingen zukommt, weil er mehr ist, als jede solche Eigenschaft auszudrücken vermag; er ist daher im eigentlichen Sinne unnennbar und unaussprechlich[3]; er überragt ebenso jeden Verstand und jede Erkenntniß, wie er jedes Sein und jede Vollkommenheit überragt[4]. — Diesen Einen, unendlichen und unbegreiflichen Gott ließ jedoch seine Güte nicht unfruchtbar bleiben[5]. Er brachte deshalb die Dinge der Welt hervor, und ergoß gleichsam in dieselben seine unendliche Güte, indem er deren Wesenheiten in's Dasein rief, und ihnen so das Sein gab, das vorher in keiner Weise gewesen war[6]. Gott ist somit die wesensetzende Ursache aller Dinge[7], und weil demnach alle nicht göttlichen Wesen von ihm ausgehen, nehmen sie auch alle Theil an seinem Sein und an seiner Güte[8], in ähnlicher Weise, wie eine Stimme von mehreren gehört, ein Licht von mehreren gesehen wird, und so allen sich mittheilt, ohne sich selbst zu verlieren[9]. Insofern kann man denn auch sagen, daß Gott in der Schöpfung der Dinge, ohne seine Einheit zu verlassen, sich gewissermaßen vervielfältige, daß er, ohne aufzuhören, in sich zu sein, aus sich heraustrete, und in die Vielheit der Dinge sich ergieße[10], ja man kann sogar sagen, daß er das allgemeine Sein sei[11], daß er Alles sei[12] und in Allem werde[13], und daß das Sein aller Dinge nur das Uebersein der Gottheit selbst sei[14]. Desungeachtet ist aber Gott andererseits doch wiederum Nichts von Allem und in Allem, er steht vielmehr unvermischt über Allem, und erhält sich ewig in dieser seiner Transcendenz[15]. Wie die Sonne die Strahlen ihres Lichtes überallhin ausbreitet, ohne doch sich selbst zu verlieren, so dehnt auch Gott seine Güte in alle Dinge aus, ohne doch

---

1) Dionysius: De coel. hier. c. 2, p. 10 seqq. (Pariser Ausg. v. 1562.) — 2) De div. nom. c. 2, p. 260. — 3) Ib. c. 1, p. 247 seqq. — 4) Ibid. c. 1, p. 247 seqq. c. 13, p. 411 seqq. — 5) Ib. c. 4, p. 303. *αὐτος γαρ ὁ ἀγαθοεργος των ὀντων ἐρως, ἐν τἀγαθῳ καθ' ὑπερβολην προϋπαρχων, οὐκ εἰασεν αὐτον ἀγονον ἐν ἑαυτῳ μενειν, ἐκινησε δε αὐτον εἰς το παρακηκευεσθαι κατα την ἁπαντων γεννητικην ὑπερβολην.* — De coel. hier. c. 4. p. 24. — 6) De coel. hier. c. 4, p. 24. — 7) Ib. c. 13, p. 72. — 8) Ib. c. 2, p. 13. c. 4. — 9) De div. nom. c. 5, p. 341 seqq. — 10) De coel. hierarch. c. 1, p. 1 seqq. — De div. nom. c. 2, p. 273 seqq. c. 5, p. 349 seqq. — 11) Vgl. de coel. hier. c. 8, p. 47. — 12) De div. nom. c. 5, p. 352. — 13) Ep. 9. p. 476. — De div. nom. c. 11, p. 399. — 14) De coel. hier. c. 4, p. 24 seqq. *τα μεν οὐν ἀζωα παντα τῳ εἰναι, αὐτης (της θεοτητος) μετεχει. το γαρ εἰναι παντων ἐστιν, ἡ ὑπερ το εἰναι θεοτης.* — De div. nom. c. 1, p. 243 seqq. — 15) De div. nom. c. 1, p. 241 seqq. c. 2, p. 267 seqq. c. 5, p. 341 seqq. c. 7, p. 365 seqq.

seine Einheit zu verlassen, und seines Ueberseins verlustig zu gehen[1]). Und wie alle Dinge von ihm ausgehen, so streben sie auch wieder zu ihm zurück; wie Gott die Dinge vermöge seiner unendlichen Güte in's Dasein ruft, so zieht er sie durch eben diese Güte auch wieder an sich. Mit Einem Worte: Gott ist wie der Urgrund, so auch das letzte Endziel aller Dinge[2]).

Das also sind die höchsten Obersätze, auf welchen die Lehre des Dionysius sich aufbaut. Schon diese müssen die an die Spitze unserer Darstellung gestellte Behauptung bekräftigen, daß nämlich die Lehre des Dionysius die Grundlage für zwei verschiedene Lehrrichtungen bilden könne, je nach der Art und Weise der Interpretation derselben; denn das wird wohl Niemand in Abrede stellen können, daß diese Grundsätze, im christlichen Sinne gefaßt, die geeignetste Basis für ein christlich-speculatives System darbieten, daß sie dagegen, wenn sie in der vollen Strenge des Ausdrucks genommen werden, ebenso zu dem extremsten idealistischen Pantheismus führen können. Der weitere Verlauf dieser Lehre wird uns allenthalben die gleiche Bemerkung machen lassen. Gehen wir daher in der Entwicklung derselben einen Schritt weiter, so stellt „Dionysius" Gott in seinem Verhältnisse zu den geschöpflichen Dingen als den Mittelpunkt einer Sphäre dar, welch letztere eben durch die geschöpflichen Dinge gebildet wird. Von diesem göttlichen Mittelpunkte gehen nämlich nach allen Seiten hin die Dinge aus[3]), so zwar, daß sie in continuirlich absteigender Ordnung ihrem Sein und Leben nach immer unvollkommener werden, je mehr sie von dem gemeinsamen Mittelpunkte sich entfernen[4]). So entsteht eine absteigende Reihe verschiedener Wesensordnungen, die jedoch nicht getrennt von einander dastehen, sondern vielmehr in der Weise auf's innigste miteinander zusammenhängen, daß die zunächst höher stehende Wesensordnung immer reinigend, erleuchtend und vervollkommnend auf die zunächst tiefer stehende einwirkt, um ihre Verbindung mit dem gemeinsamen höchsten Princip zu vermitteln, und sie zu diesem zurückzuführen. Dadurch wird die allgemeine hierarchische Ordnung der Dinge vermittelt[5]). Denn diese Disposition der Wesensordnungen und ihr gegenseitiges lebendiges Verhältniß zu einander ist nach Dionysius die Hierarchie der Dinge[6]),

---

1) Ibid. c. 4, p. 284 seqq. — 2) Ib. c. 4, p. 292. c. 5, p. 355. — 3) Ib. c. 5, p. 348 seqq. — 4) Ep. 8, p. 453 seqq. — 5) De coel. hier. c. 3, p. 21. *ταξις ἱεραρχιας ἐστι, το τους μεν, καθαιρεσθαι, τους δε, καθαιρειν· και τους μεν, φωτιζεσθαι· τους δε, φωτιζειν· και τους μεν τελεισθαι· τους δε τελεσιουργειν, ἑκαστῳ το θεομιμητον ἁρμοσει κατα τονδε τον τροπον....* c. 4. — 6) Ib. c. 3, p. 19. *ἐστι μεν ἱεραρχια κατ' ἐμε, ταξις ἱερα και ἐπιστημη και ἐνεργεια, προς το θεοειδες ὡς ἐφικτον ἀφομοιουμενη, και προς τας ἐνδιδομενας αὐτῃ θεοθεν ἐλλαμψεις ἀναλογως ἐπι το θεομιμητον ἀναγομενη...* p. 20 seqq. *οὐκουν ὁ λεγων ἱεραρχιαν, ἱεραν τινα καθολου διακοσμησιν δηλοι, εἰκονα της θεαρχικης ὡραιο-*

deren höchstes Princip und letztes Endziel der dreieinige Gott, und im Besondern Jesus Christus ist [1]). „Dionysius“ unterscheidet dann zwischen himmlischer und kirchlicher Hierarchie. Die erstere wird gebildet durch die Ordnungen der Engel, so zwar, daß in erster Reihe die Thronen, die Seraphin und Cherubin, in der zweiten die Mächte, Gewalten und Kräfte, und in dritter Reihe endlich die Fürsten, Erzengel und Engel stehen [2]). Die erste Ordnung ist unmittelbar um Gott, und genießt seine Erleuchtung zunächst. Von dieser geht dann die Erleuchtung auf die zweite Ordnung über, und so herab bis zur letzten Reihe, so aber, daß dieselbe immer schwächer wird, wie das Licht, je weiter es sich von dem leuchtenden Punkte entfernt, immer mehr an erleuchtender Kraft verliert [3]).

§. 182.

An diese himmlische Hierarchie schließt sich dann die kirchliche an, welche durch die Menschen gebildet wird, und somit im Bereiche des sichtbaren Universums sich verläuft. — Das innere Wesen und Leben dieser kirchlichen Hierarchie bildet die sacramentale Thätigkeit der Kirche im weitesten Sinn dieses Wortes [4]), wobei jedoch diese untergeordnete mit der höhern, himmlischen Hierarchie insoferne zusammenhängt, als auch die Menschen durch die Engel erleuchtet, und die Kenntniß göttlicher Dinge ihnen durch diese zugetheilt wird. So haben die Engel zuerst die Menschwerdung des Sohnes Gottes erkannt, und durch sie ist erst den Menschen diese Erkenntniß vermittelt worden [5]). Wie aber die himmlische Hierarchie in drei Ordnungen sich gliedert, so treffen wir auch in der kirchlichen Hierarchie sowohl unter den Priestern, als auch unter dem Volke drei Ordnungen. Die priesterliche Hierarchie theilt sich in die Ordnung der liturgischen Diener, dann in die der Priester, und endlich in die der Bischöfe, wovon die erstern reinigend, die zweiten erleuchtend, und die dritten endlich vollendend thätig sind [6]). Unter den Laien dagegen steht auf der untersten Stufe das noch zu reinigende Volk, dann folgt das bereits gereinigte, also heilige Volk, und endlich schließt sich

---

τητος, ἐν ταξεσι και ἐπιστημαις ἱεραρχικαις, τα της οἰκειας ἐλλαμψεως ἱερουργουσαν μυστηρια, και προς την οἰκειαν ἀρχην ὡς θεμιτον ἀφομοιουμενην. — [1]) Ib. c. 3, p. 19 seqq. — De eccl. hier. c. 1, p. 102. p. 105. — [2]) De coel. hier. c. 6. — [3]) Ib. c. 7. 8. 10. 13. — [4]) De eccl. hier. c. 1, p. 106. *ἡ καθ' ἡμας οὖν ἱεραρχια λεγεται και ἐστιν ἡ περιεκτινη των καθ' αὑτην ἁπαντων ἱερων πραγματεια.* — [5]) De coel. hier. c. 4, p. 25 seqq. — [6]) De eccl. hier. c. 4, p. 177 seqq. c. 5, p. 179 seqq. 190. *δεδεικται τοινυν ἡμιν, ἡ μεν των ἱεραρχων ταξις, τελειωτικη, και τελεσιουργος· ἡ δε των ἱερεων, φωτιστικη και φωταγωγος· ἡ δε των λειτουργων, καθαρτικη και διακριτικη.* —

diesen an die Ordnung der Mönche als derjenigen, welche der Vollkommenheit, resp. dem Streben nach derselben sich geweiht haben[1]). In Mitte dieser Ordnungen entfaltet sich denn nun das innere Leben der kirchlichen Hierarchie nach den Gesetzen, die für dasselbe in den göttlichen Aussprüchen niedergelegt sind[2]). Vorzugsweise bethätigt sich dieses innere Leben in der Taufe, in der eucharistischen Synaxis, und in der Salbung mit dem heiligen Oele, wie sie in der Priesterweihe geschieht. Hat der erste Mensch durch seine Sünde das ganze menschliche Geschlecht in das Verderben gestürzt[3]), so hat Jesus, der Gottmensch, dasselbe wieder von der Sünde und von dem Verderben derselben erlöst[4]), und diese Erlösung wird an den Einzelnen vollbracht eben durch jene vorgenannten hierarchischen Thätigkeiten. Darum ist Jesus der höchste Hierarch, und der Mittelpunkt aller kirchlichen Hierarchie. Als menschgewordener Gott hat er auch eine eigenthümliche gottmenschliche Thätigkeit[5]), und in ihr wirkt und vermittelt er das innere Leben der kirchlichen Hierarchie. So wird denn in der Taufe der Mensch gleichsam in den Tod Christi versenkt, um in ihm, gereinigt von der Sünde, zu einem neuen

---

[1]) Ib. c. 6, p. 210. *συνηκται τοινυν ἡμιν, ὡς αἱ μεν ἁγιαι τελεται, καθαρσις εἰσι και φωτισμος και τελειωσις· οἱ δε λειτουργοι, καθαρτικη ταξις, οἱ δε ἱερεις, φωτιστικη· τελεστικη δε, οἱ θεοειδεις ἱεραρχαι· καθαιρομενη δε ταξις, ἡ της ἱερας ἐποψιας και κοινωνιας ἀμετοχος, ὡς ἐτι καθαιρομενη· θεωρητικη δε ταξις, ο ἱερος λαος· τετελεσμενη δε ταξις, ἡ των ἑνιαιων μοναχων.* — [2]) Ib. c. 1, p. 108. *οὐσια γαρ της καθ' ἡμας ἱεραρχιας ἐστι τα θεοπαραδοτα λογια.* — [3]) Ib. c. 3, p. 153 seqq. *την ἀνθρωπειαν φυσιν ἀρχηθεν ἀπο των θειων ἀγαθων ἀνοητως ἐξολισθησασαν ἡ πολυπαθεστατη ζωη διαδεχεται, και το του φθοροποιου θανατου περας· ἀκολουθως γαρ ἡ της ὀντως ἀγαθοτητος ὀλεθριος ἀποστασια, και της ἱερας ἐν παραδεισῳ θεσμοθεσιας ὑπερβασια, τον ἐξοιστρησαντα του ζωοποιου ζυγου, ταις οἰκειαις ῥοπαις, και θελκτικαις του ἐναντιου και δυσμενεσιν ἀπαταις, τοις ἐναντιοις των θειων ἀγαθων παραδεδωκεν, ἐνθεν ἐλεεινως ἀντι μεν αἰωνιου, το θνητον ἀντηλλαξατο· την δε οἰκειαν ἀρχην ἐν φθαρτικαις ἐσχηκυια γενεσεσιν, ἐπι το της ἀρχης καταλληλον εἰκοτως ἠγε το περας. ἀλλα και της θειας και ἀναγωγου ζωης ἐθελουσιως ἀποπεσουσα, προς την ἐναντιαν ἐσχατιαν ἠνεχθη, την πολυπαθεστατην ἀλλοιωσιν. πλανωμενη δε, και της εὐθειας ὁδου της ἐπι τον ὀντως ὀντα θεον ἐκτετραμμενη, και ταις ὀλεθριαις και κακεργετεσιν ὑποταττομενη πληθυσιν, ἐλανθανεν οὐ θεους, οὐδε φιλους, ἀλλα δυσμενεις θεραπευουσα. των δε ἀφειδως αὐτῃ κατα το οἰκειον ἀνηλεες ἀποκεχρημενων, εἰς ἀνυπαρξιας οἰκτρως ἐμπεπτωκει και ἀπολειας κινδυνον.* — [4]) Ib. c. 3, p. 154 seqq. — [5]) Ep. 4, p. 435. *και το λοιπον, οὐ κατα θεον τα θεια δρασας, οὐ τα ἀνθρωπεια κατα ἀνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθεντος θεου, καινην τινα την θεανδρικην ἐνεργειαν ἡμιν πεπολιτευμενος.* —

Leben aufzustehen[1]), in der eucharistischen Synaxis dagegen wird nicht blos ein unblutiges Opfer gefeiert, und dadurch das Andenken an das blutige Opfer Christi erneuert, sondern wir werden auch durch das Essen der eucharistischen Speise, in welcher wir den Leib des Herrn selbst genießen, zu Einem Leibe in Christus vereinigt[2]); während endlich in der Weihe die kirchlichen Hierarchen eingeweiht werden, um dann reinigend, erleuchtend und vollendend auf die übrigen Glieder der Hierarchie einwirken zu können[3]). — Das Endziel alles hierarchischen Lebens und aller hierarchischen Thätigkeit ist die Vergöttlichung des Menschen, und diese ist wiederum bedingt durch die Verähnlichung des Menschen mit Gott, wie solche bewirkt wird durch die Schauung und Liebe Gottes[4]). Daran ist das Heil der Menschen geknüpft, und da Gott nichts anderes will, als unser Heil[5]), so liegt es nur an uns, diesen seinen Willen an uns und in uns zur Wirksamkeit gelangen zu lassen.

Dasjenige aber, was unserm Heil entgegensteht, ist das Böse. Das Böse ist nichts Seiendes[6]), es entspringt daher auch nicht aus dem Ursein[7]), und erzeugt selbst kein Sein[8]); es ist nur Privation des Seins, Privation des Guten, mithin ein Defekt, der dem Sein inhärirt, und dasselbe corrumpirt[9]). Nichts ist von Natur aus bös; was gar nichts Gutes in sich hat, ist auch nicht[10]). Das Böse hat darum auch seinen Grund weder in der

---

1) De eccl. hier. c. 2, p. 127 seqq. — 2) Ib. c. 3, p. 156 seqq. — 3) Ib. c. 4, p. 163 seqq. — 4) Ib. c. 1, p. 106 seqq. *ταυτη δε τη παντων ἐπεκεινα θεαρχικωτατη μακαριοτητι, τη τρισση τη μοναδι, τη ὀντως οὐση κατα το ἡμιν μεν ἀνεφικτον, αὐτη δε ἐπιστητον, θελημα μεν ἐστιν, ἡ λογικη σωτηρια καθ᾽ ἡμας τε και ὑπερ ἡμας οὐσιων· ἡ δε οὐχ ἑτερως γενεσθαι δυναται, μη θεουμενων των σωζομενων. ἡ δε θεωσις ἐστιν ἡ προς θεον ὡς ἐφικτον ἀφομοιωσις τε και ἑνωσις· ἁπασης δε της το κοινον ἱεραρχιας το περας, ἡ προς θεον τε και τα θεια προσεχης ἀγαπησις, ἐνθεως τε και ἑνιαιως ἱερουργουμενη, και προ γε τουτου των ἐναντιων ἡ παντελης και ἀνεπιστροφος ἀποφοιτησις, ἡ γνωσις των ὀντων, ᾗ ὀντα ἐστιν· ἡ της ἱερας ἀληθειας ὁρασις τε και ἐπιστημη· ἡ της ἑνοειδους τελειωσεως ἐνθεος μεθεξις, αὐτου του ἑνος ὡς ἐφικτον· ἡ της ἐποψιας ἑστιασις, τρεφουσα νοητως και θεουσα παντα τον εἰς αὐτην ἀνατεινομενον.* — 5) Ib. c. 1, p. 107. — 6) De div. nom. c. 4, p. 315. *το δε κακον, οὐτε ὀν ἐστιν.* — 7) Ib. c. 4, p. 314. *το κακον οὐκ ἐστιν ἐκ τἀγαθου· και εἰ ἐκ τἀγαθου ἐστιν, οὐ κακον.* — 8) Ib. c. 4, p. 318. *το μεν αὐτοκακον, οὐτε ὀν, οὐτε ἀγαθον, οὐτε γενεσιουργον, οὐτε ὀντων και ἀγαθων ποιητικον.* p. 317. *μονον δε κακυνει και φθειρει το ἐπ᾽ αὐτῳ, την των ὀντων ὑποστασιν.* — 9) Ib. c. 4, p. 330. *το κακον ἐστιν ἐλλειψις και ἐρημια της των οἰκειων ἀγαθων τελειοτητος....* p. 337. *στερησις ἀρα ἐστι το κακον, και ἐλλειψις.* — 10) Ib. c. 4, p. 337. *το γαρ παντη του ἀγαθου ἀμοιρον, οὐτε ἐστι τι, οὐτε δυναται.*

Natur der Seele, noch in der Materie, sondern nur in der freien Thätigkeit des Menschen, und ist nichts anderes, als die Sünde, deren der Mensch in seiner Freiheit, die ihm wesentlich ist, sich schuldig macht [1]). Die Natur der Seele ist gut, aber in ihrer Thätigkeit kann sie verschiedene Richtungen nehmen, und ist die Richtung, die sie einschlägt, nicht die rechte, so ist ihre That bös [2]). Dieses Böse also muß der Mensch vermeiden, wenn er das Ziel des hierarchischen Lebens erreichen, Gott ähnlich werden und sein Heil erlangen will.

§. 183.

Allein das ist nur die negative Bedingung; das Hauptsächlichste ist dieses, daß der Mensch sich auch zur höhern Stufe des mystischen Lebens zu erheben suche: und dieses führt uns zur eigentlichen mystischen Theorie des „Dionysius." Der Mensch besitzt an und für sich zwei Erkenntnißquellen, Sinn und Vernunft [3]); aber nur durch das Sinnliche vermag er sich zum Uebersinnlichen zu erheben, weshalb auch seine Erleuchtung von Seite Gottes zunächst nicht eine unmittelbare ist, wie bei den Engeln, sondern durch sinnliche Bilder und Symbole, wie sie auch die heilige Schrift enthält, sich vermittelt [4]). Obgleich jedoch der Mensch auf diesem Wege zur Erkenntniß Gottes gelangt, so kann ihm in dieser Erkenntniß doch nie offenbar sein, was Gott eigentlich in sich selbst ist, denn dieses vermögen wir nie zu ergründen, weil Gott wesentlich über unserer Erkenntniß steht [5]). Unsere Erkenntniß Gottes kann folglich immer nur eine unvollkommene sein, und zu dieser unvollkommenen Erkenntniß gelangen wir auf doppelte Weise, wovon die eine als eine negative, die andere dagegen als eine positive sich charakterisirt (per scientiam et inscientiam) [6]). In negativer Weise erkennen wir Gott dadurch, daß wir alle jene Bestimmungen, die in den geschöpflichen Dingen sich vorfinden, von ihm negiren, und ihn so in seiner vollkommenen Transcendenz über allem Sein erfassen [7]). In positiver Weise dagegen ist unsere Erkenntniß Gottes dadurch

---

[1]) Ib. c. 4, p. 333. *ουκ ἐξ ὑλης ἐν ψυχαις το κακον, ἀλλ' ἐξ ἀτακτου και πλημμελους κινησεως.* — [2]) Ib. c. 4, p. 335. *ἀρα ἡ ψυχη των κακων αἰτια, καθαπερ το πυρ του θερμαινειν· και παντα, οἱς ἀν γειτνιασῃ, κακιας ἀναπιμπλησιν· ἡ ἀγαθη μεν ἡ ψυχης φυσις, ταις δε ἐνεργειαις ποτε μεν οὑτως ἐχει, ποτε δε οὑτως.... κ. τ. λ.* — [3]) Ib. c. 7, p. 361. — [4]) De coel. hier. c. 1, p. 3. *και γαρ οὐδε δυνατον, ἑτερως ἡμιν ἐπιλαμψαι την θεαρχικην ἀκτινα, μη τῃ ποικιλιᾳ των ἱερων παραπετασματων ἀναγωγικως περικεκαλυμμενην, και τοις καθ' ἡμας προνοιᾳ πατρικῃ συμφυως και οἰκειως διεσκευασμενην.* — De eccl. hier. c. 1, p. 105. — [5]) De coel. hier. c. 2, p. 11. *ἀγνοουμεν δε την ὑπερουσιον αὐτου και ἀνοητον και ἀῤῥητον ἀοριστιαν.* — [6]) De div. nom. c. 7, p. 367 seqq. — De myst. theol. c. 4. 5, p. 428 seqq. — [7]) De div. nom. c. 1, p. 249 seqq.

bedingt und ermöglicht, daß wir die erwähnten Bestimmungen der geschöpflichen Dinge ihm in eminentem Grade beilegen, weil er als die höchste Ursache aller Dinge, dieselben auch in eminentem Grade in sich schließen muß [1]). Aber freilich ist der Weg der Negation der bei weitem vorzüglichere, weil wir eben auf diesem Wege das Uebersein der Gottheit in möglichster Ablösung von Allem, was nicht es selbst ist, erfassen, obgleich selbst diese Erkenntniß noch weit hinter der Wirklichkeit zurückbleibt, insofern Gott an und für sich zuletzt nicht blos über aller Position, sondern auch über aller Negation steht [2]).

Auf der Grundlage dieser allgemeinen Grundsätze in Bezug auf die Erkenntniß Gottes, die mehr das objektive Moment in dieser Erkenntniß betreffen, unterscheidet nun „Dionysius" auch in subjektiver Beziehung zwischen einer doppelten Erkenntnißweise des Göttlichen, wovon wir die eine als die speculative, die andere dagegen als die eigentlich mystische bezeichnen können. Er spricht hienach auch von einer doppelten überlieferten Lehre der Theologen, wovon die eine einen philosophischen Charakter hat, und das Unaussprechliche mit dem Aussprechlichen zu umfassen sucht, die andere dagegen mystisch-symbolisches Gepräge in sich trägt, und die Geheimnisse der höhern theologischen Lehre, weil sie eben als solche unbegreiflich sind, auch in geheimnißvollen Sinnbildern den Menschen nahe zu bringen sucht [3]). Die erstere beruht sonach auf der speculativen, die letztere dagegen auf der mystischen Erkenntniß. Gerade diese letztere Erkenntniß aber ist die vorzüglichere, und darum kann und soll denn auch der Mensch, um die Gottähnlichkeit im vollsten Maße zu gewinnen, und so die Vergöttlichung seiner selbst, diesen höchsten Zweck des hierarchischen Lebens zu erreichen, auf der Grundlage der in den heiligen Schriften und in den Lehren der Theologen niedergelegten geheimnißvollen und symbolischen Lehrsätze zu dieser mystischen Erkenntniß sich emporzuheben suchen. Will er jedoch zu dieser Erkenntniß gelangen, so muß er alles Sinnliche und Uebersinnliche, alles Seiende und Nichtseiende übersteigen, alle Thätigkeit seiner gewöhnlichen Erkenntnißkräfte, des Sinnes und der Vernunft, zum Schweigen bringen, um so mit einem gewissen Unbewußtsein in die göttliche Ureinheit sich zu versenken, und in das göttliche Dunkel unterzutauchen [4]). Das ist dann die mystische Unwissenheit, die als

---

1) Ibid. c. 1, p. 251 seqq. — 2) De myst. theol. c. 1, p. 421. — 3) Ep. 9, p. 471. — 4) De myst. theol. c. 1, p. 420. *συ δε, ὠ φιλε Τιμοθεε, τῃ περι τα μυστικα θεαματα συντονῳ διατριβῃ, και τας αἰσθησεις ἀπολειπε, και τας νοερας ἐνεργειας, και παντα αἰσθητα και νοητα, και παντα οὐκ ὀντα και ὀντα, και προς την ἑνωσιν, ὡς ἐφικτον ἀγνωστως ἀναταθητι του ὑπερ πασαν οὐσιαν και γνωσιν· τῃ γαρ ἑαυτου και παντων ἀσχετῳ και ἀπολυτῳ καθαρως ἐκστασει προς την ὑπερουσιον του θειου σκοτους ἀκτινα, παντα ἀφελων και ἐκ παντων ἀπολυθεις ἀναχθησῃ.* — p. 422.

solche zugleich wieder die höchste Erkenntniß ist: denn gerade in diesem „Nichtssehen“ und „Nichtswissen“ ist die wahre Schauung und das wahre Wissen Gottes gelegen [1]). Hat die göttliche Dunkelheit mit den Dingen, die sie hervorgebracht, wie mit einem Schleier sich umhüllt, so durchdringen wir in dieser mystischen Erhebung jenen Schleier, und versenken uns unmittelbar in jenes unnahbare Licht, in welchem Gott wohnt [2]). Es ist die mystische Ekstase, die höchste und unmittelbarste Berührung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen [3]), in welcher das Erkennen mit dem Erkannten sich gewissermassen identificirt [4]).

Man kann nicht verkennen, daß diese mystischen Lehrsätze des Dionysius hart an die neuplatonischen anstreifen, wie denn das Gleiche auch von jenen Wesensordnungen gilt, die nach Dionysius peripherisch um den göttlichen Mittelpunkt sich anlegen, und zuerst im Reiche der Unsichtbarkeit sich verlaufen, bis sie endlich in die Sichtbarkeit heraustreten, und hier in dem äußersten und unvollkommensten Kreise, der materiellen Welt, sich enden. „Dionysius“ ist offenbar in seiner theoretischen sowohl, als auch in seiner mystischen Lehre soweit gegangen, als es nur immer möglich war. Seine Aussprüche, betreffend die mystisch-ekstatische Erhebung des Geistes, sind von der Art, daß sie unwillkührlich den Gedanken an ein Aufgehen des schauenden Geistes in dem Ureinen hervorrufen, und wenn später jene Aussprüche wirklich in diesem Sinne gefaßt wurden, so kann uns dieses durchaus nicht befremden. Aber freilich dachte Dionysius selbst an nichts weniger als an dieses; denn sonst hätte er nicht, wie dieß wirklich der Fall ist, die Idee einer persönlichen Unsterblichkeit der Seele und einer sittlichen Vergeltung im Jenseits mit Erfolg festhalten können. Wir werden daher jedenfalls denjenigen die richtige Auffassung seiner Lehre zusprechen müssen, welche in der folgenden Epoche auf der Grundlage derselben jene großartige christliche Mystik

---

1) Ib. c. 2, p. 423 seqq. *κατα τουτον ἡμεις γενεσϑαι τον ὑπερφωτον εὐχομεϑα γνοφον, και δι' ἀβλεψιας και ἀγνωσιας ἰδειν, και γνωναι το ὑπερ ϑεαν και γνωσιν αὐτο το μη ἰδειν μηδε γνωναι· τουτο γαρ ἐστι το ὀντως ἰδειν και γνωναι.* — Ep. 1, p. 431 seqq. *και εἰ τις ἰδων ϑεον, συνηκεν ὁ εἰδεν, οὐκ αὐτον ἑωρακεν, ἀλλα τι των αὐτου των ὀντων και γινωσκομενων· αὐτος δε ὑπερ νουν και ὑπερ οὐσιαν ὑπεριδρυμενος, αὐτῳ τῳ καϑολου μη γινωσκεσϑαι, μηδε εἰναι, και ἐστιν ὑπερουσιως και ὑπερ νουν γινωσκεται· και ἡ κατα το κρειττον παντελης ἀγνωσια, γνωσις ἐστι του ὑπερ παντα τα γινωσκομενα.* — 2) De myst. theol. c. 2, p. 424. *ἐνταυϑα δε ἀπο των ἐσχατων ἐπι τα ἀρχικωτατα τας ἐπαναβασεις ποιουμενοι, τα παντα ἀφαιρουμεν, ἱνα ἀπερικαλυπτως γνωμεν ἐκεινην την ἀγνωσιαν, την ὑπο παντων των γνωστων ἐν πασι τοις οὐσι περικεκαλυμμενην, και τον ὑπερουσιον ἐκεινον ἰδωμεν γνοφον τον ὑπο παντος του ἐν τοις οὐσι φωτος ἀποκρυπτομενον.* — 3) Ib. c. 1, p. 420. — 4) De eccl. hier. c. 1, p. 107.

aufbauten, deren Werth die Christenheit in allen folgenden Zeiten zu schätzen wußte. Der Anfang ist überall das schwerste, und darum können wir dem „Dionysius" bei den übrigen ausgezeichneten Eigenschaften seiner Lehre einzelne verfängliche Ausdrücke wohl nachsehen.

In die Fußstapfen des „Dionysius" trat auch Maximus der Bekenner ein[1]), indem er das mystische Element in ähnlicher Weise zur Ausführung brachte, wie wir solches bei „Dionysius" finden, auf welchen er sich denn auch überall beruft. Die Seele soll sich von dem Sinnlichen loslösen, und in das Gebiet des reinen Erkennens sich erheben. Und ist sie zu diesem Ziele gelangt, „dann soll sie auch alles Seiende und alle dem Seienden zugehörige Gedanken überschreiten, und sich rein loslösen von jeder eigenen Kraft, sogar von der Kraft des übersinnlichen Denkens, um die Einigung mit Gott zu erleiden, welche über jeden vernünftigen Gedanken geht"[2]). Dazu ist freilich die göttliche Gnade unbedingt nothwendig; denn die Einigung ist etwas Uebernatürliches; — allein die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade ist nicht ausgeschlossen[3]). In diesem gegenwärtigen Leben ist zwar jene Einigung noch nicht vollkommen erreichbar; im Jenseits dagegen wird sie sich vollenden, ohne doch den Bestand der menschlichen Natur selbst zu gefährden[4]). — Mit dieser mystischen Theorie verbindet dann Maximus zuletzt auch noch die Lehre von der dereinstigen Wiederbringung aller Seelen[5]): — eine Lehre, in welcher wir den origenistischen Gedanken wieder hervortreten sehen: — wenn anders dieses Moment nicht bei ihm in gleicher Weise beurtheilt werden muß, wie bei Gregor von Nyssa. —

---

[1]) Maximus der Abt war im siebenten Jahrhunderte einer der eifrigsten Verfechter der orthodoxen Lehre gegenüber dem Monotheletismus. Der gelehrteste und scharfsinnigste Theolog seiner Zeit trat er entschieden gegen den Kaiser Heraklius (dessen Geheimschreiber er vorher gewesen war) und dessen Ekthesis auf, und vertheidigte die Lehre von zwei Willen in Christo. Unter Constans II. wurde er wegen der Treue seines Bekenntnisses grausam gemartert, und dann in's Exil geschickt, wo er, 80 Jahre alt, starb (662). Wegen seiner Glaubenstreue erhielt er den Beinamen: „der Bekenner." — [2]) Maximus: Quaest. in script. prooem. p. 6 nach Ritter, Gesch. d. Phil. Bd. 6, p. 539 ff. — [3]) Ib. qu. 59, p. 199 seqq. — [4]) Ibid. prooem. p. 6, qu. 60, p. 210, — [5]) Quaest. in scr. 47, p. 108. 59, p. 203. — Expos. in Ps. 59, p. 335.

2. Im Occident.

Prosper von Aquitanien und Claudianus Mamertus.

§. 184.

Finden wir also im Orient vorzugsweise das mystische Element vertreten: so ist dagegen im Occident die andere Richtung vorherrschend, die wir als die rein speculative bezeichnen können. Es ist dieses keine neue Erscheinung; denn es hat sich bisher zur Genüge gezeigt, daß die geistige Richtung der Occidentalen immer mehr der speculativen Entwicklung des Idealen in der begrifflichen Erkenntniß, als der mystischen Anschauung desselben zugekehrt war. Und sie blieben dieser Richtung auch in der späteren Zeit, in welcher wir gegenwärtig stehen, treu. Allein wie die orientalische Mystik dieser Zeit an die vorausgehenden Systeme der gleichen Richtung sich anlehnte, und auf ihnen fußte, so hatte auch im Abendlande die christliche Speculation in Augustinus bereits ihren Höhepunkt erreicht, und wir können uns deshalb nicht wundern, wenn wir die spätern Vertreter derselben, so lange das neue germanische Lebenselement sich noch nicht fest consolidirt, und die alten Einrichtungen gänzlich verdrängt hatte, sich in der Weise an die großen lateinischen Väter, und insbesonders an Augustinus sich anschließen sehen, daß ihre Lehren, im Ganzen und Großen betrachtet, nur Wiederholungen und weitere Ausführungen der Augustinischen Lehre waren. — Es war besonders der Semipelagianismus, gegen den die Kirche im Abendlande in dieser Zeit sich zu wahren und den daher auch die christliche Speculation zu bekämpfen hatte, ein Kampf, welcher bekanntlich schon von Augustinus war eingeleitet worden. Wir haben aber schon früher gehört, daß die Semipelagianer in der fortschreitenden Ausbildung ihrer Lehre dem stoischen Realismus auch insoferne sich anschlossen, daß sie die Seele als ein körperliches Wesen bezeichneten. Es mußte daher von kirchlicher Seite sowohl gegen ihre Gnadenlehre, als auch gegen ihre Psychologie in die Schranken getreten werden. Während es nun insbesonders Prosper von Aquitanien[1]) war, welcher in

[1]) Prosper, in Aquitanien gebürtig im Anfange des fünften Jahrhunderts, war nicht Priester, sondern ein frommer, in der Theologie sehr bewanderter Laie, welchen das Unglück seiner Zeit zu einer ernsten und strengen Lebensweise aufgerüttelt hatte. Er war es, welcher nebst dem Laien Hilarius den heil. Augustin zuerst auf die Lehre der Semipelagianer aufmerksam machte, und ihn zur Abfassung der zwei Bücher „De praedest. sanct." und „De dono persev." veranlaßte. Nach dem Tode Augustins setzte er den Kampf gegen den Semipelagianismus fort. Im Jahre 431 reiste Prosper mit dem erwähnten Hilarius nach Rom zur Papst Cölestin I., und klagte, daß einige Priester zu Marseille, ohne von den gallischen

ersterer Beziehung den Kampf gegen den Semipelagianismus führte, trat dagegen Claudianus Mamertus [1]) gegen die Lehre von der Körperlichkeit der Seele auf, und suchte dem Semipelagianer Faustus gegenüber die Unkörperlichkeit derselben zu erweisen. —

Bekanntlich nahmen die Semipelagianer zwar die Erbsünde an, aber sie gaben nicht zu, daß in Folge derselben der Mensch gänzlich unfähig geworden sei, in der Richtung zu seiner ewigen (übernatürlichen) Bestimmung ohne die zuvorkommende göttliche Gnade thätig zu sein, weshalb sie wenigstens den Anfang des Glaubens und das Ausharren im Guten bis zum Ende dem menschlichen Willen allein ohne die zuvorkommende Wirkung der Gnade anheimgeben zu müssen glaubten. Dem gegenüber vertheidigte nun Prosper die kirchliche Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen, wie sie von Augustinus wissenschaftlich entwickelt und ausgeführt worden war. Der erste Mensch ward von Gott gerecht und ohne Sünde geschaffen, und besaß den Schmuck höherer Tugenden, die nicht zu seiner Natur gehörten, sondern ihm von Gott aus Gnade verliehen waren [2]). Durch die Sünde aber ging er dieser höhern Tugenden verlustig, und da in ihm die ganze menschliche Natur vertreten war, so theilte auch diese in ihrer vollen Gesammtheit jenen Verlust: — und das ist die Erbschuld [3]).

§. 185.

Durch die Sünde ist also zwar die menschliche Natur als solche nicht zerstört worden; denn das Wesen, die wesentlichen Eigenschaften und Kräfte des Menschen, ohne welche der Mensch nicht Mensch wäre, blieben nach wie

---

Bischöfen zurechtgewiesen zu werden, irrig lehrten, worauf der Papst an die gallischen Bischöfe tadelnd zurückschrieb, und die Lehre des heil. Augustin pries, jedoch mit dem Beisatze, die tiefergehenden und schwierigern Fragen wolle er zwar nicht verachten, aber auch nicht bestätigen, da schon das hinreiche, was die päpstlichen Dekrete über die Gnade enthielten. Das Todesjahr des Prosper ist nicht bekannt, (wahrscheinlich zwischen 455 und 463). — [1]) Claudianus, erst Mönch, dann Priester und treuer Gehilfe seines bischöflichen Bruders Mamertus in Vienne, lebte um die Mitte des fünften Jahrhunderts, und starb zwischen 470 und 474. Er war fromm und gelehrt, und erwarb sich große Verdienste um den Unterricht des Clerus. — [2]) Prosper contr. Collat. c. 9, 3. (Migne'sche Ausg.) — [3]) Resp. pro Aug. ad cap. obj. Vinc. c. 3. — Resp. ad exc. Gen., resp. ad excerpt. 6. — Contr. Collat. c. 9, 3. Perdidit primitus fidem, perdidit continentiam, perdidit caritatem, spoliatus est sapientia et intellectu, caruit consilio et fortitudine, et impie altiora sectando, a veritatis scientia et obedientiae pietate dejectus est; nec ipso saltem timore sibi reliquo, ut ab interdictis vel metu caveret poenae, qui non abstineret amore justitiae. 4. c. 13, 2.

vor in ihm in voller Wirklichkeit: allein weil er das höhere ethische Lebensprincip verloren hatte, dienen ihm seine wesentlichen Kräfte nur mehr zur Ordnung und Ausschmückung seines zeitlichen Lebens; zu seiner ewigen, übernatürlichen Bestimmung stehen sie in keinem Verhältnisse mehr, weshalb der Mensch, so lange er blos auf diese Kräfte allein angewiesen ist, und die Gnade Gottes ihre heilbringende Wirkung auf dieselben nicht ausübt, auch keine That vollbringen kann, die in direkter Beziehung stünde zu seinem ewigen Heile, und ihm so dasselbe vermittelte[1]). Und insofern dieses der Fall ist, kann man mit Recht sagen, daß die Tugenden und guten Werke der Ungläubigen noch nicht den wahren sittlichen Charakter haben, und folglich auch nicht wahre Tugenden und wahre gute Werke genannt werden können, um so mehr, da sie stets auch durch unreine Absichten mehr oder minder befleckt sind[2]). Um mithin den Menschen wieder zu seiner ewigen Bestimmung

---

[1]) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 6. — Contr. Collat. c. 9, 3. Naturae enim humanae in illa universalis praevaricationis ruina nec substantia erepta est, nec voluntas, sed lumen decusque virtutum, quibus fraude insidentis exuta est. Perditis autem, per quae ad aeternam et inamissibilem corporis animique incorruptionem poterat pervenire; quid ei remansit, nisi quod ad temporalem pertinet vitam, quae tota est damnationis et poenae? Propter quod natos in Adam renasci oportet in Christo, ne in illa quis inveniatur generatione, quae periit. c. 10, 3. Quis ambigat, hanc sapientiam humano generi ad temporalis vitae utilitatem ex naturae a deo conditae superesse reliquiis? Si enim nec ad ista terrena ordinanda rationalis animi vigeret ingenium, non vitiata esset, sed extincta natura. Quae tamen, etiamsi excellentissimis artibus et cunctis mortalium eruditionum polleat disciplinis, justificare ex se non potest, quia bonis suis male utitur, in quibus sine cultu veri dei impietatis et immunditiae convincitur, et unde se defendi aestimat, accusatur. c. 12, 4. Naturae quippe humanae, cujus creator deus est, etiam post praevaricationem manet substantia, manet forma, manet vita et sensus et ratio, caeteraque corporis et animi bona, quae etiam malis vitiosisque non desunt, sed non in his habet veri boni perceptionem, quae mortalem vitam honestare possunt, aeternam autem conferre non possunt. c. 13, 2. — [2]) Contr Collat. c. 13, 3. Multi impiorum sunt justitiae, temperantiae, continentiae et benevolentiae sectatores: quae omnia non frustra quidem, neque inutiliter habent, multumque ex iis in hac vita honoris et gloriae consequuntur: sed quia in iis studiis non deo, sed diabolo serviunt, licet habeant temporalem de vana laude mercedem, ad illam tamen beatarum virtutum non pertinent veritatem. Et ita manifestissime patet, in impiorum animis nullam habitare virtutem, sed omnia opera eorum immunda esse atque polluta, habentium sapientiam non spiritualem, sed animalem, non coelestem, sed terrenam .... etc. 5. Multa *laudabilia* reperiuntur etiam in ingeniis impiorum. Quae ex

zurückzuführen, und ihn zur Erreichung derselben zu befähigen, bedarf es einer neuen Schöpfung, und diese neue Schöpfung wird in und an dem Einzelnen vollbracht durch die Gnade der Erlösung [1]). Hieraus folgt von selbst, daß eben dieser Gnade in jeder Beziehung die Initiative und der Fortgang des menschlichen Heiles zugeschrieben werden müsse [2]). Weit entfernt also, daß der Anfang des Glaubens Sache des freien Willens allein sei, ist vielmehr auch der Glaube ein Gnadengeschenk Gottes, in seinen Anfängen sowohl, als auch in seinem Fortschritt und in seiner Vollendung [3]). Und was vom Glauben gilt, das gilt ebenso und aus dem nämlichen Grunde auch von der Beharrlichkeit im Guten [4]). Ueberhaupt ist die Gnade während des ganzen Fortganges des menschlichen Daseins das eigentliche Lebenselement, in welchem der Mensch sich bewegt. Die Gnade bewirkt nicht blos die Nachlassung der Sünden, wie die Pelagianer glauben, sondern sie hilft dem Menschen auch für die Zukunft, dazu nämlich, daß er die Sünde nicht wieder begehe, vielmehr statt des Bösen das Gute vollbringe [5]); — und in dieser letztern Beziehung ist die zuvorkommende und mitwirkende Gnade zu jedem einzelnen guten Werke schlechterdings nothwendig [6]). Ohne die Gnade vermögen wir nichts Gutes zu denken und zu reden, geschweige denn zu wollen und zu thun [7]). Und diese Gnade ist nicht etwa blos jene, die schon in unserer Schöpfung gelegen ist, sofern durch diese unsere natürlichen Kräfte in's Dasein getreten sind: vielmehr ist sie eine unmittelbare, übernatürliche Einwirkung des göttlichen Geistes auf unsere natürlichen Kräfte [8]). — Aber wenn auch diese Gnade überall nothwendig ist, um der Begierlichkeit zu widerstehen, und das

---

natura quidem prodeunt, sed quoniam ab eo, qui naturam condidit, recesserunt, virtutes esse non possunt. — Vgl. De vocat. gent. l. 1, c. 7. (Wenn auch das Buch „De voc. gent." nicht von Prosper selbst ist, so ist es doch aus seiner Zeit, und wir sind daher wohl berechtigt, uns hier auf es zu beziehen.) — [1]) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 8. — [2]) Ibid. p. 1, c. 6. Justificatus itaque homo, i. e. ex impio pius factus, nullo praecedente bono merito, accipit donum, quo dono acquirat et meritum, ut quod in illo inchoatum est per gratiam Christi, etiam per industriam liberi augeatur arbitrii, nunquam remoto adjutorio dei, sine quo nec proficere neque permanere in bono quisquam potest. — Vgl. De vocat. gent. l. 1, c. 8. 9. — [3]) Ibid. p. 1, c. 8. — Contr. Collat. c. 17, 1. — [4]) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 7. Dubium non est, donum dei esse perserverantiam in bono usque ad finem. — Vgl. De vocat. gent. l. 1, c. 23. 24. — [5]) Ep. ad Ruf. de grat. et lib. arb. c. 7, 9. — [6]) Contr. Collat. c. 5, 3. c. 12, 4. — [7]) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 8. Dicamus, gratia Dei per dominum Jesum Christum non solum ad cognoscendam, verum etiam ad faciendam justitiam nos per actus singulos adjuvari, ita, ut sine illa nihil verae sanctaeque pietatis cogitare, dicere, agere valeamus. — [8]) Ibid. p. 1, c. 8.

Gute zu thun, so hebt dieselbe doch unsere freie Selbstbestimmung nicht auf, vielmehr muß überall mit der Gnade auch die Freiheit des Menschen mitwirken, wenn jene zur Wirksamkeit gelangen soll. Das liberum arbitrium ist durch die Sünde nicht verloren gegangen, wenn es auch unfähig geworden ist zum wahrhaft Guten; um so weniger wird es dadurch aufgehoben, daß es in der Gnade und durch dieselbe von jener Unfähigkeit wieder befreit, und in den Stand gesetzt wird, die wahre Tugend sich wiederum eigen zu machen [1]). Die Gnade treibt den Menschen nicht wider und ohne seinen Willen, sie bewirkt nur, daß der Mensch, falls er sich ihr hingibt, das Gute wieder wolle und thue, nachdem er es vorher nicht gewollt und nicht gethan hat [2]). —

§. 186.

Wenn wir in diesen Lehrsätzen nur Wiederholungen desjenigen wahrnehmen, was wir in weiterer Ausführung schon bei Augustinus gefunden haben, so sah sich Prosper insbesonders auch in Bezug auf die Prädestinationslehre veranlaßt, den heiligen Augustin gegen die Vorwürfe der Semipelagianer, die dem heiligen Augustin in der erwähnten Richtung geradezu eine gänzlich fatalistische Anschauungsweise zur Last legten, zu vertheidigen [3]). Wenn sie daher der Augustinischen Lehre gegenüber behaupteten, Christus sei für alle Menschen gestorben, und es hänge somit einzig und allein von dem Willen der Einzelnen ab, sich der Erlösung in Christus anzuschließen, und so selbst sich Urheber ihres Heils zu sein, womit natürlicherweise der Begriff der Prädestination sich gänzlich und in jeder Beziehung in einer bloßen Voraussehung der Willensbestimmung der Einzelnen und dem nach dieser Voraussehung sich bestimmenden Beschlusse endlicher Beseligung oder Verwerfung derselben auflösen mußte [4]): — so stellte Prosper ebenso wenig wie Augustinus es in

[1]) Contr. Collat. c. 6, 1. Non est periculum liberi arbitrii ex gratia dei, nec voluntas aufertur, cum in ipsa bene velle generatur. c. 8, 3. Virtus gratiae non hoc in voluntatibus operatur, ut non sint, sed ut ex malis bonae, et ex infidelibus sint fideles, et quae ex semetipsis erant tenebrae, lux efficiantur in domino; quod jacebat, erigitur, quod perierat invenitur. c. 12, 4. Manens enim liberum arbitrium, quod utique cum ipso homine deus condidit, a vanitatibus et cupiditatibus suis, in quas neglecta dei lege defluxit, non a seipso, sed a creatore mutatur, ut quidquid in eo in melius reficitur, nec sine illo sit, qui sanatur, nec nisi ab illo sit, qui medetur. — Vergl. De vocat. gent. l. 1, c. 8. — [2]) Contr. Collat. c. 2, 4. c. 3, 1. c. 12, 4. — [3]) Ep. ad Rufin. c. 3. — [4]) Resp. ad excerpt. Gen. ad exc. 8. Sapiunt (Semipelagiani), eos esse praedestinatos ad vitam aeternam, quos per liberae voluntatis arbitrium fideles futuros praescierit Deus; ut ipsa electorum praedestinatio non sit nisi retributio.

Abrede, daß Gott wirklich das Heil aller Menschen wolle[1]), und daß mithin auch Christus für alle Menschen gestorben sei[2]). Da er die ganze menschliche Natur annahm, so habe er in derselben ja alle Menschen zur Einheit mit sich verbunden, und müsse deshalb auch die von ihm vollbrachte Erlösung für alle Menschen ohne Ausnahme gelten, um so mehr, da nicht blos der Werth seines Opfers hinreichte für alle Menschen, sondern der Erlöser auch wirklich die Schuld aller Menschen auf sich genommen habe[3]). Eben deshalb müsse auch die Gnade der Erlösung eine allgemeine sein, und könne dieselbe keinem Menschen gänzlich versagt bleiben[4]). Aber diese Allgemeinheit der Erlösung zieht nach Prosper keineswegs die Aufhebung der Prädestination nach sich, und zwar eben aus dem Grunde, weil die subjektive Aneignung der Erlösung nicht einzig und allein von dem freien Willen des Einzelnen abhängt, sondern vielmehr der Gnade Gottes die Initiative jener subjektiven Erlösung und Heiligung eignet. Es handelt sich nämlich in Bezug auf die Prädestination nicht um die Möglichkeit der Erreichung der ewigen Seligkeit, die wohl keinem einzigen Menschen gänzlich abgeschnitten ist, sondern vielmehr um die wirkliche Erreichung derselben, die wiederum durch die wirkliche Rechtfertigung und Heiligung des Menschen in Christus bedingt ist. Und da diese letztere nicht vom freien Willen des Menschen allein abhängt, sondern zuerst und vorzugsweise von der wirksamen Gnade Gottes, mit welcher freilich auch der Mensch mitwirken muß, wenn sie ihre Wirkung erreichen soll: so kann man in dieser Beziehung mit Recht sagen, daß Gott, wenn er auch im Allgemeinen das Heil aller Menschen wolle, doch vorzugsweise und im Besondern nur diejenigen retten wolle, denen er seine wirksame Gnade verleiht, in denen also sein Wille seine Wirkung und seinen Zweck erreicht[5]). Und das ist eben die Prädestination zum Heile. Die Prädestination ist somit auf einen engeren Kreis beschränkt, als die bloße Berufung, indem alle Prädestinirten auch berufen sind, aber nicht umgekehrt. Und da zur Prädestination in effectu auch die Gnade der Beharrlichkeit gehört, so ist es möglich, daß auch solche, die bereits in Christus gerechtfertigt und geheiligt sind, doch nicht zu den Auserwählten gehören, sofern sie vor ihrem Ausgange aus diesem Leben wieder von Gott, dem sie bereits in Glauben und Liebe unterworfen waren, abfallen, wobei freilich nicht, wie die Semipelagianer

---

1) Resp. pro Aug. ad cap. obj. Vincent. c. 2. — Vgl. De vocat. gent. l. 2, c. 2 seqq. — 2) Vgl. De vocat. gent. l. 2, c. 16. — 3) Resp. pro Aug. ad cap. obj. Vincent. c. 1. Quod ergo ad magnitudinem et potentiam pretii, et quod ad unam pertinet causam generis humani, sanguis Christi redemtio est totius mundi.... Propter unam omnium naturam et unam omnium causam a domino nostro in veritate susceptam, recte omnes dicuntur redemti. — 4) Vgl. De vocat. gent. l. 1, c. 21. l. 2, c. 25. 31. 17. 23. — 5) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 9. — Vgl. De vocat. gent. l. 2, c. 25.

annehmen, die einmal durch die Taufe getilgte Erbsünde wieder in ihnen auflebt[1]). Warum aber Gott solche Menschen nicht vor ihrem erneuerten Abfalle aus diesem Leben abrufe, das liegt in den höheren Rathschlüssen Gottes verborgen, die wir nicht zu durchbringen vermögen[2]). —

Anders jedoch verhält es sich nach Prosper mit der Reprobation. Hier findet in der That derjenige Grundsatz seine Anwendung, welchen die Semipelagianer irriger Weise auch auf die Prädestination zum Heile ausgedehnt hatten. Denn hier ist die Voraussehung Gottes wirklich das wesentliche, sofern Gott blos diejenigen zur ewigen Verwerfung vorherbestimmt, von denen er voraussieht, daß sie ihre Freiheit ungeachtet der Gnade zum Bösen gebrauchen werden[3]). Nicht deshalb gehen die Verworfenen zu Grunde, weil sie nicht vorherbestimmt sind zum Heile, sondern umgekehrt sind sie deshalb nicht vorherbestimmt, weil Gott ihre Sünde und Bosheit vorausgesehen hat[4]). Gott verläßt sie nicht, damit sie ihn verlassen, sondern weil sie ihn verlassen, so verläßt er auch sie[5]). Wäre das Verhältniß umgekehrt, so müßte man annehmen, daß Gott die Menschen selbst zum Bösen hintreibe, um sie dann verdammen zu können: allein das ist unmöglich; Gott ist Niemanden Ursache des Falles[6]); er verläßt Niemanden, es sei denn, daß dieser ihn zuerst verlassen hat[7]); er schafft Niemanden, um ihn dem Untergange zu weihen[8]); und wer daher diesem letztern wirklich verfällt, der hat die Schuld davon nur sich selbst zuzuschreiben[9]). Obgleich wir mithin nie wissen können, ob wir prädestinirt seien[10]), so müssen wir dennoch immer zu Gott uns wenden, und ihm dienen: denn dann, wenn wir im Dienste Gottes ausharren bis zum Ende, sind wir wirklich prädestinirt[11]): und dieses Bewußtsein genügt uns, um ein wahrhaft christliches Leben führen zu können, um so mehr, da wir wissen, daß die Wirksamkeit der Gnade in uns, sowie in Folge dessen die Erlangung unseres Heiles nicht allein von der göttlichen Gnade, sondern auch von unserm eigenen freien Willen abhängig ist, den wir immer in unserer Gewalt haben[12]).

---

[1]) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 2. — [2]) Ibid. p. 1, c. 3. — Vgl. De vocat. gent. l. 1, c. 13. 15. — [3]) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 14. 15. — [4]) Ibid. p. 1, c. 3. Quod ergo hujusmodi in haec prolapsi mala sine correctione poenitentiae defecerunt, non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia praedestinati non sunt, sed ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt. — [5]) Ib. p. 1, c. 3. — [6]) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 1. 7. 11. — Resp. pro Aug. ad cap. obj. Vinc. c. 10. — Vgl. De vocat. gent. l. 2, c. 12 seqq. — [7]) Resp. pro Aug. ad cap. obj. Vincent. c. 7. — [8]) Ibid. c. 3. — [9]) Resp. pro Aug. ad cap. Gall. p. 1, c. 11. — Vgl. De vocat. gent. l. 2, c. 26. — [10]) Resp. pro Aug. ad cap. obj. Vinc. c. 12. — [11]) Ib. c. 12. — [12]) Vgl. De vocat. gent. l. 2, c. 28.

§. 187.

Das also ist im Allgemeinen die Art und Weise, wie Prosper die kirchliche Gnadenlehre dem Semipelagianismus gegenüber vertheidigte. Sehen wir nun auch, wie Claudianus Mamertus eben jenen Semipelagianern gegenüber die Unkörperlichkeit der Seele in Schutz nahm. Daß Claudianus sich hiebei ebenso, wie Prosper, an Augustinus anschloß, haben wir schon früher erwähnt. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß bei ihm nicht auch neue Momente oder Wendungen sich vorfinden, die seinen psychologischen Erörterungen ein höheres Interesse verleihen könnten; wir werden sogleich sehen, daß, und wie dieses wirklich der Fall sei. — Ist die Güte Gottes der Grund der Weltschöpfung, so mußte Gott nach Claudianus auch unkörperliche Wesen schaffen, weil widrigenfalls seine unendliche Güte in der Schöpfung der Dinge nur sehr unvollkommen sich bewähren und offenbaren würde [1]). Darum müssen vor Allem die Engel unkörperliche Wesen sein, wiewohl sie andererseits auch wiederum Leiber besitzen, in denen jedoch nicht blos ihre unkörperliche, geistige Substanz nicht aufgeht, sondern die auch nicht fleischlicher, sondern ätherischer, himmlischer Natur sind [2]). Aber auch den menschlichen Seelen muß diese Eigenschaft der Unkörperlichkeit und Geistigkeit zukommen. Denn die Seele ist der christlichen Lehre zufolge nach dem Bilde Gottes geschaffen, und da Gott selbst unkörperlich ist, folglich ein körperliches Wesen nicht das Bild Gottes in sich darstellen kann, so muß auch die Seele eine unkörperliche Substanz sein [3]). Außerdem ist die Vernunft etwas Unräumliches, weil dasjenige, was wir durch sie erkennen, und was somit in ihr ist, etwas wesentlich Unräumliches ist: — und da die Vernunft der Seele eignet, so muß also auch diese die erwähnte Eigenschaft theilen, und folglich unkörperlich sein [4]). Noch mehr. Die Kräfte der Seele sind nicht etwas von ihr selbst Verschiedenes, und verhalten sich zu ihr nicht als bloße Accidenzien, vielmehr ist es die ganze Seele, welche erkennt und will; das Denken und Wollen gehört somit zu ihrem Wesen, zu ihrer Substanz, und nur das, was sie erkennt und will, verhält sich zu ihr als etwas accidentelles [5]). Daraus folgt,

---

1) Claud. Mamert.: De stat. anim. l. 1, c. 5, 1. (Migne'sche Ausg.) — 2) Ibid. l. 1, c. 12, 2. c. 13. l. 3, c. 5, 3. — 3) Ibid. l. 1, c. 4. c. 5, 2. l. 3, c. 14, 1. — 4) Ibid. l. 1. c. 14. Intellectum vero localem non esse, vel intelligendo cognoscimus. Quia si intellectus localis est, locale erit et quod intelligitur. Nihil enim locale est, quod non et ipsum locus est. At si intellectus localis, et in hoc deus, quia hoc intelligitur Deus: ergo localis est et deus. Quod quia repugnat, intelligere nos oportet, constare hominem ex corporeo et incorporeo. — 5) Ibid. l. 1, c. 24, 2. Verum tu idcirco vel maxime de animae statu falleris, quia aliud animam, aliud esse potentiam animae credis. Quod enim cogitat, accidens ejus est, substantia vero,

daß dasjenige, was von ihren Kräften gilt, auch von ihrer Substanz gelten müsse. Wie daher die Erkenntniß und der Wille nichts Körperliches sind, so kann auch die Seele, weil sie selbst ihr Wille und ihre Erkenntniß ist, nichts Körperliches sein [1]). Das Gleiche gilt vom Gedächtnisse. Denn auch dieses gehört zum Wesen der Seele, weil immer die ganze Seele es ist, welche sich erinnert. Das Gedächtniß aber ist etwas ganz Unräumliches, nicht blos deshalb, weil es durch die größere oder geringere Menge desjenigen, was in ihm niedergelegt wird, weder räumlich ausgedehnt, noch zusammengezogen wird, sondern auch deßhalb, weil es sich des Körperlichen auf unkörperliche Weise erinnert. Und darum muß denn auch die Seele, die ja, wie gesagt, selbst ihr Gedächtniß ist, eine unräumliche und unkörperliche Natur sein [2]). Wäre sie dieses nicht, so müßte sie auch eines körperlichen Zuwachses und einer körperlichen Verminderung fähig sein, und somit auch einen Theil ihres Gedächtnisses verlieren können, was absurd ist [3]). Die Seele ist ferner das Leben des Leibes, und da in jedem einzelnen Theile des Leibes ebenso viel Leben ist, wie im Ganzen, so muß also auch die Seele ganz im Ganzen und ganz in jedem einzelnen Theile des Leibes sein, was offenbar nicht möglich wäre, wenn sie räumlich ausgedehnt und somit körperlicher Natur wäre [4]). Das Gleiche ergibt sich daraus, daß die Seele einen Eindruck, der auf den Körper geschieht, immer gerade an jenem Punkte fühlt, wo er geschieht, und zwar nicht blos mit einem Theile ihrer selbst, sondern nach ihrer vollen Ganzheit. Dieß wäre unmöglich ohne die oben erwähnte Allgegenwart der Seele im Leibe: und diese ist, wie schon gesagt, das sicherste Zeichen ihrer

---

quae cogitat. Hoc equidem de voluntate oportet agnoscas. Nam sicut tota anima cogitatio est, ita anima tota voluntas est, et quae perfecte vult, tota vult. Et quaecunque illi velle accidentia est, ipsum vero velle substantia est. — [1]) Ibid. l. 3, c. 14, 4. Voluntas animae substantia ejus est; et si tota vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpus non est: igitur anima non est corpus. — [2]) Ibid. l. 3, c. 14, 5. Memoria illocalis quaedam capacitas est, quae nec multitudine recordabilium distenditur, nec paucitate tenuatur, et incorporaliter etiam corporalium reminiscitur. Et cum meminit animus, totus meminit et totus memoria est, qui meminit totus, et memoria corpus non est: non igitur corpus est animus. — [3]) Ibid. l. 1, c. 17. — [4]) Ibid. l. 1, c. 18, 2. l. 3, c. 14, 2. Omne illocale incorporeum quoque est. Porro vita corporis anima est, et in corpore vivente tam vivit pars minima corporis, quam totum corpus. Tantum ergo vitae in parte corporis est, quantum in toto corpore: et vita haec anima est. Nec locale est, quod tam magnum est in toto, quam in aliquo, et tam magnum in parvo, quam in magno. Non igitur localis est animus. Et quidquid illocale est, corporeum non est: igitur anima corpus non est. l. 3, c. 2.

Unkörperlichkeit [1]). Ohnedieß wird jeder Körper nicht blos räumlich bewegt, sondern unterliegt auch der Quantität nach Länge, Breite und Tiefe, und somit den Verhältnissen von rechts und links, von vorn und hinten, von oben und unten u. dgl., was alles selbstverständlich von der Seele nicht gesagt werden kann [2]). Alle diese Beweise werden endlich noch bekräftigt durch die höheren Verhältnisse der Seele. Wenn wir im Besonderen ihre Erkenntniß in's Auge fassen, so sehen wir, daß sie schon das Sinnliche, in dessen Erkenntniß sie an die Sinnesorgane gebunden ist, auf unsinnliche Weise erkennt [3]), woraus wir unstreitig auf die Unsinnlichkeit und Unkörperlichkeit ihrer eigenen Natur hinüberschließen müssen [4]). Noch mehr aber sind wir hiezu berechtigt, wenn wir ihre höhere Erkenntniß ins Auge fassen. Denn in dieser erfaßt sie das wahrhaft Unkörperliche, und zwar nicht mehr durch irgend welches körperliche Organ, sondern rein durch ihre eigene von der Sinnlichkeit abgelöste Kraft. Wenn sie nun durch sich selbst das Unkörperliche erblickt, so müssen wir offenbar urtheilen, daß sie diesem Unkörperlichen selbst ähnlich oder vielmehr gleichartig sei, weil sie sonst in keinem Verhältnisse zu demselben stehen würde [5]). Ebenso muß uns die Thatsache, daß die Seele der Weisheit fähig sei, zu dem gleichen Schlusse berechtigen, weil die Weisheit offenbar etwas Unräumliches und Unkörperliches ist [6]). Wenn endlich die Seele sich Gott annähert, und von ihm sich trennt, wozu offenbar ein Körper nicht befähigt ist, und wenn sie nach den Worten des Apostels selbst vom Körper sich zurückziehen kann, so ist wohl kein Zweifel mehr möglich darüber, daß sie ein vom Körper wesentlich verschiedenes, in sich selbst unkörperliches und geistiges Wesen sei [7]).

---

[1]) Ibid. l. 3, c. 14, 6. Item corpus in parte sui tactum ibi sentit, ubi tangitur; animus autem per non totum corpus, h. e. per partem corporis totus sentit. Hujusmodi vero sensus illocalis est, et omne illocale incorporeum est: incorporea ergo est anima omnis. l. 1, c. 18, 3. — [2]) Ib. l. 3, c. 14, 8. 9. 10. l. 1, c. 19. — [3]) Ibid. l. 1, c. 6, 2. Animus, qui sentit in corpore, etsi per visibile sentit, invisibiliter sentit. — [4]) Ibid. l. 1, c. 23. Vel ex hoc intellige, animam non esse corpoream, quia vides eandem nec corporalia corporaliter posse conspicere. — [5]) Ibid. l. 3, c. 9, 2. Cum rationalis anima per se incorporeum atque illocale conspiciat, et veritatem, quae deus est, a falsitate longe incorporea visione discernat, et nisi per corpus localia corporaliaque non videat: quaenam ratio est, illis eandem credi similem, ad quae conspicienda interprete corpore utitur, et illis, quae per se contemplatur, judicari dissimilem? n. 3. — [6]) Ibid. l. 2, c. 5, 1. — [7]) Ibid. l. 3, c. 14, 7. Item corpus nec appropinquat deo, nec recedit a deo: Animus autem et proximat et longinquat illocaliter; igitur animus corpus non est. l. 1, c. 21, 5. Aut igitur anima corpus est, et fefellit apostolus, aut si peregrinatur a corpore, anima non est corpus.

§. 188.

Das sind also die rein speculativen Beweise, welche Claudianus den Semipelagianern gegenüber für die Unkörperlichkeit der Seele beibringt, und mit ihnen verbindet er dann auch noch mehrere Beweise aus der hl. Schrift [1]). Aus der vorstehenden Ausführung derselben läßt sich leicht erkennen, daß in ihnen, wie wir früher bemerkt haben, wirklich manche neue Momente sich vorfinden, die wir bei Augustinus noch nicht, wenigstens nicht in dieser Form, getroffen haben. Die Semipelagianische Lehrmeinung hat in Claudianus gewiß einen Gegner gefunden, der den Vertretern der letzteren gewachsen war. — Was nun aber die weitern psychologischen Lehrsätze desselben betrifft, so sind sie von minderer Wichtigkeit für die Zeit, in welcher wir gegenwärtig stehen, weshalb wir denn auch nur Einzelnes aus denselben herausheben. Der Mensch besteht aus Leib und Seele [2]), und während die Seele nach der einen Seite hin das belebende und sensitive Princip des Leibes ist [3]), erhebt sie sich nach der andern Seite hin über den Leib, und ist als Geist ohne die Vermittlung des Leibes und der leiblichen Organe thätig [4]). Nach dieser letzteren Seite hin besitzt sie drei Grundkräfte, — Gedächtniß, Verstand und Wille, in deren Thätigkeit ihr höheres Leben gelegen ist [5]). Als unkörperliches geistiges Wesen kann sie sich eben so wenig zur körperlichen Substanz depotenziren, als dieses umgekehrt möglich ist [6]). Vermöge ihrer geistigen Natur ist sie endlich von Natur aus unsterblich; denn sie ist als solche wesentlich Leben, und kann folglich dieses nicht verlieren, ohne sich selbst zu verlieren, also ohne aufzuhören, Seele zu sein, und dieses ist eben so wenig möglich, als der Körper je aufhören kann, Körper zu sein [7]). Außerdem ist in der Seele die Wahrheit, und da diese ihrer Natur nach ewig ist, so muß auch die Seele unsterblich sein [8]). — Das höchste Gut des Menschen aber ist Gott [9]); der Eintritt in das ewige selige Leben in Gott ist seine Bestimmung; und ist es zunächst die Seele, welche nach dem Tode des Leibes in den Besitz des höchsten Gutes gelangt, so wird auch der Leib einst daran Theil nehmen und in der Wiedervereinigung mit der Seele in einen vergeistigten Zustand erhoben werden, wo kein Kampf zwischen Geist und Fleisch mehr sein wird [10]). —

---

1) Ib. l. 2, c. 10 seqq. — 2) Ibid. l. 1, c. 6, 2. — 3) Ibid. l. 1, c. 6, 1. Vegetante anima vivens corpus efficitur. c. 23. Corpus administrat et sentificat anima. l. 3, c. 6, 2. — 4) Ibid. l. 1, c. 23. Animae igitur corporatae est per corpus sentire corporea, eidemque sine corpore videre incorporea. c. 6, 2. — 5) Ibid. l. 1, c. 20. Animae unitas constat memoria, consilio et voluntate. — 6) Ibid. l. 1, c. 12, 2. — 7) Ibid. l. 3, c. 11, 1. — 8) Ibid. l. 3, c. 15. — 9) Ibid. l. 3, c. 15. — 10) Ib. l. 1, c. 13.

3. Ueberleiter zur nächsten Epoche.

Johannes Damascenus, Cassiodor und Boethius, Gregor der Große.

§. 189.

Es ist bekannt, wie sehr der wissenschaftliche Ernst in der morgenländischen Kirche in Folge der endlosen häretischen Streitigkeiten allmählig abgenommen hatte, und wie in dem nämlichen Maße auch die Energie des speculativen Denkens sich abschwächte. Wie das morgenländische Reich selbst in Folge der fortschreitenden Corruption des byzantinischen Hofes und des damit gleichen Schritt haltenden sittlichen Verfalles des Volkes mehr und mehr seinem Untergange entgegen ging, der längst vorher schon eine Thatsache war, ehe die Türken die Mauern von Byzanz überschritten, so war auch der Ruin des wissenschaftlichen Lebens nicht mehr aufzuhalten; die Kirche konnte der Wissenschaft kein unantastbares Asyl mehr gewähren, weil sie selbst ihrer Existenz im Oriente nicht mehr sicher war, und in der That später von dem allgemeinen Lebensmittelpunkte abgerissen wurde: — und so mußte die Originalität verschwinden und einer grübelnden häretischen Sophistik das Feld räumen. Wir wissen, daß diese Richtung bereits mit dem Arianismus begonnen hatte, weshalb sowohl der Arianismus selbst, als auch die auf ihn folgenden Häresien es nicht einmal zu einem tieferen Verständnisse des Princips selbst bringen konnten, auf welchem sie sich aufbauten. Es vereinigte sich hier, wie dieses auf dem Gebiete des Irrthums immer der Fall ist, das an sich Unvereinbare. Während diese Häresien wesentlich auf dem idealistischen Dualismus der Gnostiker beruhten, der in seiner mystischen Richtung die empiristisch-analytische Sophistik, wie sie uns bei den Pelagianern begegnet, wesentlich ausschließt, nahmen die Vertreter der erwähnten Häresien gerade diese letztere Methode auf, um durch eckelhafte Spitzfindigkeiten ihre Lehren, die doch eine ganz andere wissenschaftliche Grundlage hatten, zu begründen. Und leider bildete sich diese Methode im Oriente immer mehr aus und pflanzte sich sogar in die niederen Schichten des Volkes fort. So mußte natürlicher Weise allmählig alle tiefere speculative Wissenschaft verschwinden und die eigentliche christliche Wissenschaft mehr und mehr ihrem Untergange zueilen. Unter solchen Umständen müssen wir es als eine besondere Fügung Gottes betrachten, daß Johannes Damascenus mitten in den Wirren des Bilderstreites mit seinem kräftigen Geiste das gesammte Gebiet der kirchlichen Lehre umspannte, und die kirchlichen Dogmen zu einem System verarbeitete, in welchem er außer den Dogmen auch alle Resultate der bisherigen christlichen Speculation niederlegte, um sie in dieser ihrer organischen Zusammenstellung einer andern Epoche zu überliefern, die davon einen glänzenderen

Gebrauch zu machen verstand, als seine eigene Zeit dessen fähig war [1]). Er ist also auf Seite der orientalischen Kirche der eigentliche Vermittler zwischen der patristischen Zeit und derjenigen Epoche, die auf dieselbe folgte, sofern er den Uebergang von der erstern zur letztern vermittelt.

§. 190.

Was seine Lehre selbst betrifft, so sind wir nicht gewillt, dieselbe ausführlich darzustellen, weil sie uns des Neuen wenig darbietet. Was vor ihm schon da war, hat Johannes sorgfältig gesammelt und organisch zusammengestellt: — das ist sein Verdienst. Neue Bahnen zu brechen, oder die Entwicklung der christlichen Speculation weiter zu führen: dazu besaß er wohl das Talent, aber es war nicht seine Aufgabe, und die Zeit und die Umgebung, in welcher er lebte, war dafür auch nicht geeignet. — In seiner anthropologischen Lehre faßt er den Menschen, wie seine Vorgänger, als die

---

[1]) Johannes wurde geboren in den letzten Jahren des siebenten Jahrhunderts zu Damaskus in Syrien von frommen und reichen Aeltern; der Vater stand bei den Saracenen in großem Ansehen, und bekleidete die Stelle eines Staatsrathes des Califen. Stets bemüht, die christlichen Gefangenen aus der Sklaverei loszukaufen, führte ihm die Vorsehung hiebei einen gefangenen Mönch aus Unteritalien, Namens Cosmas zu, welchen er als gottesfürchtigen und gelehrten Mann erkannte, und welchem er deßhalb, nachdem er auf seine Bitte frei geworden war, seinen Sohn zum Unterricht und zur Erziehung übergab. Unter solcher Leitung machte Johannes in der Wissenschaft und in der Gottesfurcht glänzende Fortschritte. Nach dem Tode seines Vaters erhielt er vom Califen die Staatsrathsstelle, welche jener bekleidet hatte. Um diese Zeit (730) erließ Leo der Isaurier seine Dekrete gegen die Bilderverehrung. Johannes schrieb nun Briefe an viele ihm bekannte Gläubige zur Vertheidigung der Bilder, und zur Befestigung derselben in den Verfolgungen, welche sie der Bilderverehrung wegen zu leiden hatten. Leo wußte es nun durch treulose List dahin zu bringen, daß Johannes bei dem Califen des Verraths angeklagt wurde. Vergebens betheuerte er seine Unschuld. Es wurde ihm die rechte Hand abgehauen. Bald jedoch wieder in seine frühere Stellung eingesetzt, und wunderbar geheilt, entschloß er sich, in die Einsamkeit sich zurückzuziehen, und ausschließlich der Wissenschaft und dem Dienste der Kirche zu leben. Er ging nach Jerusalem in eine Laure des heil. Sabbas, und führte dort, zum Priester geweiht, ein strenges, nur harten Bußübungen und schriftstellerischer Thätigkeit geweihtes Leben. Unermüdlich im Kampfe gegen die Bilderstürmer, welcher ihn sogar noch einmal aus seiner Zurückgezogenheit in die Oeffentlichkeit hervorrief, erreichte er ein hohes Alter, und starb endlich im Frieden (zwischen 754 und 787). —

Einheit von Seele und Leib [1]), und bezeichnet ihn als eine einheitliche Natur, aus der dann auch die Einheit der Person folgt: und gerade in dieses Moment setzt er mit Recht das unterscheidende Merkmal zwischen der Einheit von Seele und Leib im Menschen einerseits, und der hypostatischen Union der Gottheit und Menschheit in Christus andererseits, sofern hier aus der Einigung zwischen Gottheit und Menschheit nicht eine einheitliche Natur resultirt, wie dort [2]). Die Seele ist eine unkörperliche, geistige Substanz und als solche auch unsterblich. Aber freilich ist diese ihre Unkörperlichkeit nicht auf gleiche Linie zu stellen mit der Unkörperlichkeit der göttlichen Natur, so wenig als dieses in Bezug auf die Substanz der Engel der Fall sein kann; denn mit Gott verglichen ist alles Unkörperliche gewissermaßen körperlich und materiell. Hienach kann man sich die geistige Natur im Allgemeinen als eine Substanz denken, die in ihrer Qualität mit dem Lichte Aehnlichkeit hat, ohne doch die Materialität des letztern zu theilen [3]). In der Einen Substanz der Seele lassen sich ferner zwei Grundvermögen unterscheiden, das rationale und das irrationale, und das letztere ist wiederum zweifach, nämlich das vitale und das sensitive Vermögen, wovon das letztere der Vernunft gehorcht, das erstere dagegen dem Einfluße der Vernunft entzogen ist [4]). Auf dieser Grundlage entwickelt dann Johannes die verschiedenen Seelenkräfte des Menschen, wobei er sich ganz an die aristotelische Psychologie anschließt [5]). — Was ferner die Lehre des Johannes von dem Sündenfalle und von der Erlösung des Menschen betrifft, so folgt er in Bezug auf den ursprünglichen Zustand des erstgeschaffenen Menschen den Ansichten Gregors von Nyssa, jedoch nicht ohne dieselben bedeutend herabzustimmen. Der erste Mensch befand sich durch die göttliche Gnade in einem weit höheren, vollkommeneren und glücklicheren Zustande, als derjenige ist, in welchem der Mensch uns gegenwärtig erscheint: er war den Engeln ähnlich [6]). Durch die Sünde jedoch ging er der göttlichen Gnade und in ihr dieses höhern, vollkommnern Zustandes verlustig und wurde dafür mit der gröberen Substanz des sterblichen Fleisches umhüllt, die er vorher nicht gehabt hatte [7]). Von dieser Sünde, die auf alle Nachkommen des ersten Menschen überging [8]), ward das menschliche Geschlecht wieder erlöst durch Christus. Dieser ist wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich, in der Einheit der Person [9]), und darum sind in ihm auch zwei Willen und natürliche Thätigkeitsweisen, die menschliche und die göttliche, obgleich wegen der Einheit der Person in ihm nur Ein handelndes Subject ist [10]). Der menschliche Wille stand jedoch in Christus stets in Conformität

---

[1]) Joann. Damasc. De fid. orth. l. 3, c. 16. — [2]) Ib. l. 3, c. 3. 16. — [3]) Ib. l. 2, c. 3. 12. — [4]) Ib, l. 2, c. 12. l. 3, c. 14. — [5]) Ib. l. 2, c. 17. seqq. . . . 28. — [6]) Ib. l. 2, c. 11. 12. 30. — [7]) Ib. l. 3, c, 1. — [8]) Ib. l. 2, c. 30. — [9]) Ib. l. 3, c. 2. 7. — [10]) Ib. l. 2, c. 22. l. 3, c. 14. —

mit dem göttlichen[1]), und daher gab sich Christus nicht blos als Gott, sondern auch als Mensch frei in den Tod hin[2]). Um aber des Leidens fähig zu sein, hat er die menschliche Natur mit all jenen natürlichen Schwächen und Defekten angenommen, die an und für sich nichts Sündhaftes involviren, und mit seiner höheren Natur verträglich waren[3]), jedoch so, daß sie doch immer ganz und gar seinem freien Willen unterworfen waren, und er folglich ungeachtet dieser Defekte nicht hätte leiden können, wenn er nicht gewollt hätte[4]). In uns resultirt das Leiden unter gewissen Bedingungen nothwendig und ohne unsern Willen, in Christus dagegen wäre das Leiden unmöglich gewesen, wenn er es nicht frei gewollt hätte: nachdem er es aber gewollt hat, ist es ein wahres, und nicht blos ein scheinbares Leiden, und weil die göttliche Person selbst, wie das thätige, so auch das leidende Subject war, so hatte das Leiden und der Tod des Erlösers unendlichen Werth und reichte hin zur Erlösung für uns Alle. —

§. 191.

Aus diesen einzelnen Andeutungen läßt sich die ganze Lehrrichtung des Johannes zur Genüge erkennen, und wir können uns deshalb hier auch mit denselben begnügen. Treten wir daher sogleich aus dem Oriente in den Occident herüber, so treffen wir hier ganz andere Verhältnisse, als sie uns im Oriente begegneten. Wenn wir nämlich dem Gesagten zufolge im Orient einen eigentlichen Verfall des wissenschaftlichen Lebens am Ausgange der gegenwärtigen Epoche wahrnehmen, so ist dieses dagegen im Abendlande nicht, wenigstens nicht in gleichem Grade der Fall. Die Energie des wissenschaftlichen Geistes fiel hier nicht so fast in sich selbst zusammen, wie im Oriente, sondern sie ward vielmehr gewaltsam zurückgedrängt, und eine weitere Entwicklung ihr äußerlich zur Unmöglichkeit gemacht. Es waren die Einfälle der Barbaren, welche nicht blos alle alten Institutionen niederwarfen, sondern auch eine solche Unordnung und Verwirrung in das Leben der abendländischen Völker brachten, daß an ein weiteres Fortblühen der Wissenschaft nicht mehr zu denken war. Diese ward gewaltsam in den allgemeinen Ruin mit hineingezogen, und fand nur mehr noch in den verborgensten Asylen der Kirche, in den Klöstern, eine Zufluchtsstätte, wo sie sich selbst verbergen und so in der Verborgenheit ihr Leben fristen konnte. Und doch tauchen auch in dieser traurigen Zeit mitten aus der allgemeinen Zerstörung noch Namen auf, die in der Geschichte der Wissenschaft einen guten Klang haben, und deren Ruhm die nächste Epoche wohl zu würdigen wußte. Wir nennen hier

---

1) Ib. l. 2, c. 22. — 2) Ib. l. 3, c. 18. — 3) Ib. l. 3, c. 20. — 4) Ib. l. 3, c. 18. 20.

nur die Namen eines Cassiodor [1]) und Boethius [2]), welche beiden Männer, wie in jeder andern, so auch in wissenschaftlicher Hinsicht eine hervorragende Bedeutung haben, weshalb wir sie hier nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen.

In dem Buche Cassiodor's „über die Seele" treffen wir im Ganzen die gleichen Ideen, wie wir sie schon bei Claudianus Mamertus gefunden haben. Die Seele ist eine vom Körper wesentlich verschiedene, unkörperliche und einfache Substanz [3]); denn sie vermag Unkörperliches und selbst Gott

---

[1]) Cassiodor war aus einem adeligen, im südlichen Italien reich begüterten Geschlechte zwischen 465 und 479 zu Scillacium im Lande der Brutier geboren. Schon in seiner Jugend wurde er an den Hof des Odoaker gezogen, und erhielt daselbst eine ehrenvolle Stelle. Als Odoaker der Macht der Ostgothen unterlag, und Theodorich die Herrschaft Italiens an sich gerissen hatte, wurde Cassiodor von diesem Theodorich, welcher dessen ausgezeichnete Talente wohl erkannte, zuerst zum Präfekten von Unteritalien, und dann zum Quästor und zum Kanzler des Reiches ernannt. Von da an stieg er von Stufe zu Stufe, und ward endlich 514 Consul von Rom. Mit weiser Umsicht leitete er nun die Angelegenheiten des Reiches, und selbst in den stürmischen Zeiten, welche nach dem Tode des Theodorich eintraten, that er, was in seinen Kräften stand, um der allgemeinen Verwirrung zu steuern. Müde endlich der vergeblichen Anstrengungen, zog er sich i. J. 439 in das Kloster Vivarium, nahe bei seiner Vaterstadt, welches er selbst gegründet hatte, zurück, um hier den Rest seines Lebens nur Gott und der Wissenschaft zu widmen. Hier nun ging sein Streben dahin, seine Mönche nicht blos zu einem frommen Leben, sondern auch zur wissenschaftlichen Thätigkeit anzuleiten, und so der Wissenschaft im allgemeinen Umsturze eine Freistätte inner den stillen Mauern seines Klosters zu bereiten. In dieser Richtung wirkte er lehrend und leitend fort bis zu seinem Tode, welcher ihn erst im höchsten Greisenalter ereilte (575). — [2]) Boethius, ein Zeitgenosse des Cassiodor, stammte aus einer angesehenen Familie in Rom. 474 mag das Jahr seiner Geburt gewesen sein. Der alte Ruhm seiner Familie, seine Gelehrsamkeit und sein edler Charakter erwarben ihm die Senatorwürde in Rom und großes Ansehen bei dem Könige Theodorich. Indessen ward er, weil er sich den Ungerechtigkeiten zweier Beamten am Hofe widersetzte, von diesen bei dem Könige angeschwärzt, als trachte er nach Freiheit des Senats, und stehe mit dem Kaiser von Constantinopel in verrätherischen Unterhandlungen wegen Befreiung Roms von der Herrschaft der Ostgothen. Unverhört ward Boethius verurtheilt, und nach längerer Haft hingerichtet (524 oder 526). — [3]) Cassiodor. De anim. c. 1. 2. (Migne'sche Ausg.) Anima hominis est a deo creata spiritalis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis.... Simplex et propria quaedam natura, et ab aliis spiritibus discreta substantia, quam longe subtiliorem aere et lucidiorem debemus advertere, quando istum vulgariter intuemur, illam vero conditione carnis aspicere non valemus. — Expos. in

zu denken, was einem körperlichen Wesen geradezu unmöglich wäre[1]). Sie ist nicht consubstantial mit Gott, weil sie veränderlich ist; und eben so wenig ist sie aus der Substanz der Engel, weil sie mit der Natur des Fleisches vereinbar ist[2]); sie ist also von Gott geschaffen, wie alle andern Dinge[3]). Aber auf welche Weise die einzelnen Seelen entstehen, darüber kann mit Bestimmtheit Nichts entschieden werden[4]). Die Seele ist ferner das unmittelbare Lebensprincip des Leibes; dieser lebt nur durch sie, und sie bedingt sein Wachsthum und seine Ernährung[5]). Die Seele ist zwar allgegenwärtig im ganzen Leibe[6]), hat aber doch ihren Hauptsitz im Haupte, resp. in der äußeren Haut des Gehirnes[7]). Sie ist zwar nicht der Categorie der Quantität unterworfen, denn sonst wäre sie ja nicht mehr unkörperlich[8]); aber sie untersteht der Categorie der Qualität, und diese ihre Qualität besteht darin, daß sie von lichtartiger Beschaffenheit ist[9]), eine Bestimmung, die bei Cassiodor wohl ebenso wie bei Johannes Damascenus nur den Werth und den Zweck einer Vergleichung hat, indem Cassiodor, wie wir schon gehört haben, die Annahme einer Körperlichkeit der Seele entschieden abweist. — Der Substanz nach ist ferner die Seele nur Eine, und alle Unterscheidungen, die in ihr gemacht werden, sind nur Unterscheidungen ihrer Kräfte und Vermögen[10]). Sie ist endlich von Natur aus unsterblich, weil sie nach dem Bilde des Schöpfers, der selbst die Unsterblichkeit ist, geschaffen worden, und weil sie ferner die Unsterblichkeit nicht blos denken kann, sondern auch in ihrem Thun und Lassen einen unsterblichen Namen anstrebt, abgesehen davon, daß die Idee der sittlichen Vergeltung die persönliche Unsterblichkeit der Seele schlechterdings fordert[11]). — Wir unterlassen es, die Lehre Cassiodor's vom Sündenfalle, von der Menschwerdung und von den letzten Dingen des Menschen weiter zu verfolgen: sie ist keine andere, als die kirchliche Lehre, und enthält in speculativer Beziehung nichts Neues. —

§. 192.

Ueber Cassiodor erhebt sich sein Zeitgenosse Boethius, welcher in seinem Buche: „De consolatione philosophiae," insbesonders die ethischen Beziehungen des Menschen in classischem Style entwickelt und dargestellt hat. Was

---

Psalt. Ps. 50, p. 367. — 1) De anim. c. 2. Quod si esset corporalis, cogitationibus suis spiritualia nec cerneret utique, nec videret. — 2) Ibid. c. 2, p. 1287. — 3) Ibid. c. 2, p. 1283. — 4) Ibid. c. 7. — 5) Ibid. c. 2, p. 1284. — 6) Ibid. c. 2, p. 1284. — 7) Ibid. c. 8. — 8) Ibid. c. 4. — 9) Ibid. c. 2, p. 1288. Lumen aliquod substantiale animas habere haud improbe videmur advertere.... Nos autem lumen esse potius animam non improbe dixerimus. — 10) Ib. c. 1. c. 9, p. 1298. — 11) Ib. c. 2, p. 1284 seqq.

die eigentlichen psychologischen Grundsätze betrifft, die der erwähnten Ausführung zu Grunde liegen, so versteht es sich von selbst, daß auch hier die menschliche Seele als eine unkörperliche Substanz erscheint [1]), welcher drei Grundvermögen eigen sind, die Kraft, den Körper zu bilden und zu beleben, dann das sensitive Vermögen, und endlich die Vernunft [2]). In Bezug auf das Erkennen unterscheidet dann Boethius zwischen Sinn, Einbildungskraft, Vernunft und Intelligenz, und diese Kräfte stufen sich ihm in der Weise gegenseitig auf, daß immer die zunächst höhere die zunächst tiefer stehende gewissermaßen potenziell umfängt, nicht aber umgekehrt. Der Sinn erfaßt die äußere Form des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes in Verbindung mit der ihr unterliegenden Materie, die Einbildungskraft dagegen löst diese Form von der Materie, und faßt sie für sich; die Vernunft abstrahirt die intelligible Species selbst, die den einzelnen Dingen immanent ist, und denkt sie in der Form der Allgemeinheit; die Intelligenz endlich erschaut unmittelbar die einfache Form, und besitzt so die Ideen der Dinge [3]). Gilt dieses von dem menschlichen Erkenntnißvermögen, so ist dagegen dem Willen die freie Selbstbestimmung wesentlich, sofern ein vernünftiges Wesen als solches gar nicht denkbar ist ohne die Freiheit des Willens [4]). Diese Freiheit wird durch die göttliche Voraussehung nicht aufgehoben, denn der Freiheit ist nur die einfache Nothwendigkeit entgegen, nicht aber die bedingte, und nur die letztere, nicht die erstere wird durch die göttliche Voraussehung involvirt [5]).

---

1) Boeth. De un. pers. et duab. nat. c. 6. p. 1350. (Migne'sche Ausg.) — 2) Comment. in Porphyr. l. 1, p. 71. — 3) De consol. philos. l. 5, pr. 4, p. 131. (Lugdun. Batav. 1656.) Sensus figuram in subjecta materia constitutam contuetur. Imaginatio vero solam sine materia judicat figuram. Ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus existit. Supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur. In quo illud maxime considerandum est, quod superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo exurgit.... Intelligentia nec ratione utens, nec imaginatione, nec sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens. — 4) Ibid. l. 5, pr. 2. Neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii. — 5) Ibid. l. 5, pr. 6, p. 140 seqq. Duae sunt etenim necessitates; simplex una, veluti quod necesse est, omnes homines esse mortales, altera conditionis, ut si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. Quod enim quisque novit, idesse aliter ac notum est, nequit. Sed haec conditio minime secum illam simplicem trahit.... Eodem igitur modo, si quid providentia praesens videt, id esse necesse est, tametsi nullam naturae habeat necessitatem.

Auf diesen allgemeinen psychologischen Grundlagen also baut Boethius seine ethische Lehre auf. Es ist nach ihm eine durchaus durch das Selbstbewußtsein bewahrheitete Thatsache, daß dem Menschen von Natur aus ein Trieb und eine Liebe zum Wahren und Guten innewohnt, und daß deshalb das gesammte Streben aller Menschen dahin geht, glücklich zu werden [1]). Die Glückseligkeit ist somit das höchste Ziel des menschlichen Lebens und Strebens; sie ist demnach auch das höchste Gut des Menschen [2]), und kann, subjektiv genommen, nur jener Zustand sein, welcher aus dem vollkommenen Besitz alles irgendwie wünschbaren Guten resultirt, so daß dem Menschen Nichts weiter mehr zu wünschen übrig bleibt [3]). Es kann mithin nur die Frage sein, in was jene höchste Glückseligkeit zu setzen, und wo sie zu finden sei. Viele Menschen suchen sie im Besitz von Reichthümern und ausgedehnten Ländereien, andere glauben sie zu finden in Macht und Ruhm, wieder andere in Ehrenstellen und Vergnügungen. Aber alles das sind zufällige Dinge, die dem Menschen ebenso wieder entrissen werden können, wie sie in seinen Besitz gelangt sind [4]), abgesehen davon, daß sie nicht alle möglichen Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen vermögen, und darum der Mensch in Mitte alles Reichthums, aller Ehre, alles Ruhms und aller Vergnügungen dennoch unglücklich sein kann, und es immer mehr oder weniger wirklich ist [5]). Ueberhaupt kann das gegenwärtige Leben uns nicht glücklich machen, weil die Glückseligkeit nicht eine volle ist, wenn sie nicht auch ewig ist, und das gegenwärtige Leben dieses Prärogativ eben nicht besitzt [6]). Die vollkommene Glückseligkeit muß von der Art sein, daß sie den Menschen nicht blos zufrieden, sondern auch mächtig, verehrungswürdig, freudig und ruhmvoll macht; denn all diese Momente sind in der Idee der vollkommenen Glückseligkeit enthalten [7]). Allein alle Güter des gegenwärtigen Lebens vermögen solches nicht zu Stande zu bringen. Es muß folglich die Glückseligkeit des Menschen über dieser Zeitlichkeit liegen, und deshalb kann sein höchstes Gut und seine höchste Seligkeit nur Gott selbst sein. Denn Gott ist als das höchste Princip aller Dinge auch die Fülle des Guten, weil er als Gott eben dasjenige Wesen ist, über welchem kein höheres mehr gedacht werden kann [8]). Ist er aber die Fülle des Guten, so muß er auch das höchste Gut, wie für alle Dinge, so auch für den Menschen sein, und kann dieser nur in ihm seine Seligkeit finden [9]). Gott ist mithin das höchste Gut

---

1) Ibid. l. 3, pros. 2. — 2) Ibid. l. 3, pros. 2. — 3) Ibid. l. 3, pros. 2. Liquet igitur, esse beatitudinem statum bonorum omnium aggregatione perfectum. — 4) Ib. l. 2, pros. 4, p. 32. — 5) Ibid. l. 3, pros. 5, p. 34 seqq. pr. 6, p. 39 seqq. l. 3, pr. 3 seqq. — 6) Ibid. l. 2, pros. 4, p. 33. — 7) Ibid. l. 3, pros. 9, p. 64 seqq. — 8) Ibid. l. 3, pros. 10, p. 70. — 9) Ibid. l. 3, pros. 10, p. 70 seqq. Cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? ita vero

und die Seligkeit selbst[1]), und wir werden nur dadurch selig, daß wir zum Besitze Gottes gelangen[2]). —

§. 193.

Wie nun aber alle Dinge das höchste Gut anstreben, dadurch, daß sie die Einheit suchen, die eben identisch mit dem Guten ist[3]), so ist es auch unsere Aufgabe, auf jenes höchste Gut all unser Thun und Lassen hinzurichten. Wenn wir überhaupt schon, sofern wir in all unsern Handlungen immer das Gute zum Zwecke haben, durch unsere eigene Natur auf jenes höchste Gut hingerichtet sind[4]), so erübrigt nur, daß wir auch mit freier Selbstbestimmung uns demselben zuwenden: — und das ist dann das Gute, während der freie Abfall von unserm höchsten Gute das Böse ist. Dadurch also, daß wir das Gute thun, streben wir auch das wahre Sein an; denn das Gute ist Sein, das Böse dagegen Nichtsein[5]), weshalb wir auch umgekehrt in der bösen That von dem Sein abfallen, uns dem Nichts zukehren[6]), und soviel an uns ist, unserer eigenen Natur verlustig gehen[7]). Die Bösen sind darum nicht wahrhaft; denn nur dasjenige ist wahrhaft, was in der Ordnung bleibt, und das Gesetz der Natur wahrt[8]). Die Kraft, das Böse zu thun, ist keine Kraft, sondern Schwäche; nur die Tugend ist wahre Kraft[9]). Da diese letztere in wesentlicher Beziehung zum höchsten Gute steht, so ist mit ihr ihr eigener Lohn untrennbar verbunden, und das Gleiche gilt in entgegengesetzter Beziehung auch vom Bösen[10]). Es straft sich selbst, und diese Strafe ist ebenso, wie der Lohn der Tugend, eine ewige[11]).

Wie es nun aber einerseits Pflicht des Menschen ist, das höchste Gut anzustreben, so besteht anderseits auch das letzte Ziel der providentiellen Thätigkeit Gottes darin, den Menschen zu demselben hinzuführen[12]). Dazu braucht

---

Deum bonum esse ratio demonstrat, ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat.... Sed perfectum bonum veram esse beatitudinem constituimus. Veram igitur beatitudinem in summo deo sitam esse necesse est. — 1) Ib. l. 3, pros. 10, p. 71. — 2) Ibid. l. 3, pros. 10, p. 72. Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo vero est ipsa divinitas, divinitatis adeptione beatos fieri manifestum est. — 3) Ibid. l. 3, pr. 11, p. 76 seqq. — 4) Ibid. l. 3, pros. 10, p. 74. — 5) Ibid. l. 3, pr. 12, p. 82. Malum nihil est. — 6) Ibid. l. 4, pr. 2, p. 92. Qui communem omnium, quae sunt, finem relinquunt, pariter quoque esse desistunt. — 7) Ibid. l. 4, pr. 3. — 8) Ibid. l. 4, pr. 2, p. 92. Est enim, quod ordinem retinet, servatque naturam: quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit. pr. 3. — 9) Ibid. l. 4, pr. 2, p. 93. — 10) Ibid. l. 4, pr. 3. — 11) Ibid. l. 4, pr. 4, p. 99. — 12) Ibid. l. 4, pr. 6, p. 113.

Gott die verschiedensten Mittel, solche, die dem Menschen selbst angenehm, und solche, die ihm beschwerlich sind. Alles Gute und Ueble also, was dem Menschen in diesem Leben widerfährt, gereicht ihm nach der Absicht Gottes zum Heile[1]), und wenn er es dem göttlichen Willen gemäß gebraucht, wird es ihn stets zum Ziele der Glückseligkeit führen. In dieser Ueberzeugung liegt die sicherste Stütze des Menschen in allen Wechselfällen des Lebens, und so lange er an ihr festhält, kann er nicht unglücklich sein. —

Man streitet darüber, ob Boethius Christ gewesen sei, oder nicht. Unsere Aufgabe ist es hier nicht, kritische Untersuchungen anzustellen: wir haben es nur mit dem Inhalt seiner Lehre zu thun. Fassen wir aber diesen in's Auge, so ist es auf den ersten Blick so klar als möglich, daß Boethius nur Christ sein konnte; denn solche ethische Grundsätze, wie er sie uns darbietet, haben wir bisher nur bei Christen, nicht aber bei irgend welchem heidnischen Schriftsteller gefunden[2]). —

§. 194.

Wir schließen die gegenwärtige Epoche ab mit einem Blicke auf Gregor den Großen[3]), welcher im Abendlande in wissenschaftlicher Beziehung wohl

---

[1]) Ibid. l. 4, pr. 7, p. 115. — [2]) Vergl. über dieses Thema das Programm des hiesigen bischöflichen Lycealkataloges von 1851/52 von Professor Suttner. So auch über die Aechtheit der Schriften des Boethius: „De duab. nat." und „de Trinit." — [3]) Gregor der Große stammte aus einer reichen und angesehenen römischen Familie, und ward um das Jahr 540 geboren. Seine fromme Mutter Sylvia, welche die Kirche unter ihren Heiligen verehrt, erzog ihn in der Liebe zur Gottesfurcht und zur Wissenschaft, und unter ihrer Leitung wendete er seine Studien besonders den lateinischen Kirchenvätern Augustinus, Hieronymus und Ambrosius zu. Anfangs in einem weltlichen Amte stehend, legte er dieses nach dem Tode seines Vaters nieder, und nachdem er sein Vermögen zu Werken der Wohlthätigkeit verwendet hatte, zog er sich in ein Kloster zurück. Bald jedoch zogen ihn die Päpste aus seiner Einsamkeit hervor, und verwendeten ihn zu den wichtigsten Geschäften. So wuchs sein Ansehen immer mehr, und die Mönche wählten ihn endlich zu ihrem Abte. Als solcher ward er (590) nach dem Tode Pelagius II. von dem Senate, dem Volke und der Geistlichkeit einstimmig zum Papste erwählt. Vergeblich weigerte er sich der Annahme. Als Papst wirkte er mit der Klugheit, Energie und Ausdauer eines großen Mannes, und obgleich er fast beständig von Krankheit niedergebeugt war, war er doch ununterbrochen thätig in der Leitung der damals so schwierigen und verwickelten Angelegenheiten der allgemeinen Kirche. Mit diesen Bemühungen verband er eine rastlose literarische Thätigkeit, deren Resultate nicht minder bewundernswerth sind, als die derjenigen Väter, an denen er sich gebildet hatte. Er war einer der größten

die gleiche Stellung einnimmt, wie Johannes Damascenus im Morgenlande. Er vereinigt in sich noch einmal, wie in einem Brennpunkte, die gesammte christlich-speculative Wissenschaft der patristischen Zeit, um sie unmittelbar der folgenden Epoche zu übergeben. Auf dem Scheidepunkt dieser beiden Epochen stehend, wo die alte Welt allmählig unterging, und auf ihren Trümmern eine neue sich zu bilden begann, hat er nicht blos als Papst, sondern auch als Gelehrter wesentlich dazu beigetragen, in die neuen Völker, die auf dem Schauplatze der alten Welt sich niederließen, den Keim jener großen, christlichen Ideen niederzulegen, der später so herrlich sich entfalten sollte. Es ist bekannt, daß besonders das ethische Gebiet es war, in welchem sein Geist sich bewegte, und dasjenige, was er in dieser Richtung leistete, ist für die spätere Zeit nicht verloren gegangen, so wenig, als dieß in Bezug auf seine übrigen wissenschaftlichen Werke der Fall war. Die folgende Epoche beruft sich wohl eben so oft auf ihn, wie auf Johannes Damascenus, und die Auktorität, die er hier genießt, ist nicht geringer, als die der frühern Kirchenväter. „Er hat alle Momente des christlich-ethischen Lebens in lichtvoller Klarheit entwickelt, jenes Lebens, welches die göttliche Liebe im Menschen beginnt, im Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Willens fortsetzt, und damit endet, daß Gott im Menschen und der Mensch in Gott lebt, — dessen Princip der göttliche Logos selbst ist, geworden zum Haupte der Menschheit." Grund genug, ihn in die Reihe der größten Kirchenväter einzustellen: — ein würdiger Schluß dieser Reihe in der gegenwärtigen Epoche, und ein würdiger Gewährsmann für eine kommende Zeit. Wenn letztere in Gregor eines der größten Lichter der Kirche erkennt, und seine Auktorität, auch in wissenschaftlicher Beziehung, nicht minder hoch hält, als die der frühern Väter, so hat sie hierin wohl richtiger gesehen, als dieß in neuerer Zeit vielseitig der Fall ist, wo der Parteigeist auch diesem großen Geiste seinen Ruhm streitig machen will, nur weil er auf dem Stuhle von Rom saß.

So ist denn das christliche Leben nach Gregor zuhöchst bedingt und in seinem ganzen Verlaufe getragen durch die göttliche Gnade, welche das Werk des heiligen Geistes in uns ist [1]). Der gefallene Mensch hat nicht mehr die Kraft, sich durch eigene That von seinem Falle zu erheben [2]): Gott allein

---

Päpste nicht blos seiner Zeit, sondern auch aller folgenden Jahrhunderte. Mit Ruhm bedeckt, starb er im Jahre 604, nachdem er über dreizehn Jahre den päpstlichen Stuhl inne gehabt hatte. — [1]) Gregor. Magn. Expos. in libr. Job (ed. Maur. Par. 1705) l. 16, n. 30. vgl. l. 18, n. 63. — [2]) Ibid. l. 32, n. 14. Ecce divina voce ad beatum Job dicitur, quod sua dextera non salvetur: et tamen nonnulli hominum, qui ab hujus viri viribus longe sunt, despecto dei adjutorio, sua se fortitudine salvari posse confidunt. Pro quibus quid deprecari aliud debemus, nisi ut si jam dona bonorum operum perceperunt,

kann ihn wieder aufrichten. Er hat dieses Werk für alle Menschen vollbracht in der Erlösung. Ihm standen viele Wege zu Gebote, den Menschen von der Herrschaft der Sünde zu befreien[1]: — er hat es vorgezogen, seinen Sohn zu senden, damit dieser in seiner menschlichen Natur für die Sünden der Menschen volle Genugthuung leiste. Aus dem unendlichen Verdienste des Gottmenschen nun fließt uns die Gnade der Bekehrung zu. Es liegt an uns, mit der Gnade mitzuwirken, oder sie zurückzuweisen[2]. Glücklich, wenn wir die Gnade nicht von uns stoßen. Denn dann treten wir durch sie ein in den Bereich jenes höhern Lebens, welches uns hoch über die Bedingungen unsers natürlichen Lebens erhebt, und wie übernatürliches Verdienst, so auch übernatürlichen Lohn uns in Aussicht stellt. Da werden wir durch die Gnadenfülle des heiligen Geistes bereichert mit all jenen Tugenden, welche unser Leben zu einem wahrhaft gottähnlichen machen[3]. Da erwacht in uns der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, dieses Trifolium der Blume des höhern Lebens, welche in uns durch die Befruchtung des heiligen Geistes ihren Kelch erschließt: und wenn die Liebe unter diesen drei Haupttugenden die höchste Stelle einnimmt, so sprossen aus ihr wiederum alle übrigen Tugenden hervor, welche als Verzweigungen des Einen Stammes die Krone des Baumes des Lebens im Menschen nach ihrer ganzen Pracht und Majestät vollenden[4]. Die vier Hauptäste dieses Baumes sind die vier Kardinaltugenden. „Ist das Herz in der göttlichen Gnade und durch dieselbe ein Paradies, in welchem die göttliche Weisheit mit der Seele verkehrt, so sind die Kardinaltugenden die vier Ströme, welche das Herz bewässern, und alles Geschöpfliche, welches auf seinem Boden sich eingepflanzt findet, befruchten, damit die Seele dadurch in ihrem Leben in Gott und mit Gott erhalten und gefördert werde“[5]. Und um den Glanz des christlichen Lebens voll zu machen, vereinigen sich mit den sieben Haupttugenden auch noch die sieben Gaben des heil. Geistes, welche es dem Menschen leicht und freudevoll machen, dem Impuls des heil. Geistes zu folgen, welcher sie zum Höchsten hinanzuführen strebt[6]. So getragen durch den Geist Gottes, und in seinem Dasein und Fortgang bedingt durch die Freiheit des Menschen, kann das christliche Leben sich ungehindert entfalten, und seine wohlthätigen Einwirkungen auf diejenigen ausüben, mit welchen es in Berührung kommt. Denn Niemand liebt Gott, der nicht auch seinen Nächsten liebt; das Maß der einen ist auch das Maß der andern Liebe[7]. Zwar ohne Kampf und Mühe verläuft sich das christliche Leben nicht; ja gewöhnlich häufen sich die Versuchungen nach Zahl und

---

hoc quoque donum accipiant, ut a quo haec acceperint, discant. — l. 16, n. 30. l. 18, n. 62—66. — [1]) Ib. l. 20, n. 68. 69. — [2]) Ib. l. 18, n. 63. — [3]) Ib. l. 35, n. 15. l. 2, n. 71. et al. pass. — [4]) In Joh. l. 2, hom. 27. — [5]) Expos. in Job. l. 2, n. 76. — [6]) Ibid. l. 1, n. 44. coll. — In Ezech. l. 2, hom. 7. — [7]) Ib. l. 7, n. 28.

Maß, wenn der Mensch ernstlich auf der Bahn der christlichen Vollkommenheit fortzuschreiten sucht[1]): allein je größer der Kampf, desto größer der Lohn. Einst wenn die Stunde schlägt, wo der Mensch aus dem Stande der Bewährung in das Leben der Herrlichkeit übergehen soll, da wird der Glaube sich in Schauung verwandeln, und in ihm wird jene Ruhe in Gott in des Menschen Seele aufleben, welche wir hier vergeblich suchen. Da werden wir gleichsam in Gott übergehen, und aus dieser Quelle unmittelbar die Seligkeit schöpfen, ohne doch unser eigenes Wesen, unser eigenes Dasein zu verlieren. Die Chöre der Engel werden uns aufnehmen, und trunken von den Wassern der göttlichen Weisheit werden wir da leben immerdar[2]). —

§. 195.

Mit Gregor dem Großen verlassen wir die patristische Epoche. Großartige Erscheinungen sind im Verlaufe derselben vor unserem Blicke vorübergegangen, Erscheinungen, welche jedes christliche Gemüth erheben, und es mit Liebe zu jenem Glauben und zu jener Kirche erfüllen müssen, aus deren nie versiegendem Lebensquell so große Geister getrunken haben. Mit unaufhaltsamem Fortschritte hat sich die christliche Wissenschaft während dieses Zeitraumes unter der Hut der Kirche herangebildet, und ist zu jener erhabenen Höhe gediehen, auf welcher wir sie in Augustinus getroffen haben. Kühn und rücksichtslos hat sich die Häresie in allen Gestalten nicht blos gegen die kirchliche Lehre überhaupt, sondern auch gegen die christliche Wissenschaft während der ganzen gegenwärtigen Epoche erhoben: der Kampf war mitunter furchtbar: — aber ohnmächtig sind zuletzt alle diese Häresien in sich selbst zusammengesunken vor der Macht des christlichen Geistes: die Kirche, ihre Lehre, ihre Wissenschaft haben das Feld behauptet. Auf dem Grabe des in seiner eigenen Entwicklung sich auflösenden Irrthums hat die Kirche ihr Banner aufgepflanzt, und ihre Wissenschaft als Wache vor dasselbe gestellt. „Das Senfkorn ist das kleinste unter allen Saamenkörnern: wenn es aber zum Wachsthum gelangt, so wird es größer, als alle Kräuter: es wird ein Baum, so daß die Vögel des Himmels kommen, und in seinen Zweigen wohnen" [3]). Dieses Wort des Heilandes hat sich glänzend erfüllt im Verlaufe der Epoche, welche wir zu verlassen im Begriffe stehen. Unsere Aufgabe ist es nicht, dieses im äußern und innern Leben der Kirche, in ihrer äußern Ausbreitung und innern Entwicklung während dieser Zeit nachzu-

---

[1]) Ib. l. 26, n. 9. Virtutibus crescentibus plerumque bella tentationis augentur. — [2]) Ib. l. 9, in 9, 9, n. 17. l. 24, n. 36. l. 18, n. 90—93. — Vgl. zum Ganzen das Programm des hies. bischöfl. Lycealcataloges von 1854/55 von Professor Pruner: „Gnade und Sünde nach des heiligen Gregor des Großen Expos. in libr. b. Job." — [3]) Matth. 13, 31. 32.

weisen: — wir sind nur auf den Kreis der Wissenschaft beschränkt: aber fürwahr, schon auf diesem beziehungsweise eingeschränkten Gebiete hat sich das Wort des Heilandes in einer Weise und in einem Grade verwirklicht, welcher die kühnsten Erwartungen weit hinter sich läßt. Ist unsere bisherige Darstellung wie weit immer hinter der Wirklichkeit zurückgeblieben: diesen Zweck wird sie dennoch wenigst annähernd erreicht haben, daß sie zeigte, wie die Macht des christlichen Geistes im Gebiete der Wissenschaft unaufhaltsam vordrang, und mitten durch alle Hindernisse hindurch sich die Bahn brach zu einer Vollendung, wie sie die Geschichte bis dahin noch nicht aufgewiesen hatte. Während die heidnische Wissenschaft der vorchristlichen Zeit dahinsinkt, und im Gebiete des Gedankens ebenso, wie im Gebiete des Lebens Alles sich auflöst und aus den Fugen geht, sproßt allmählig jenes Senfkorn der christlichen Wissenschaft empor, welches des Heilandes Lehre in den Schooß der Geister gelegt hatte, und wird zu einem Baume, welcher alle Räume und Zeiten überschattet. Sich entfaltend in seiner ganzen Pracht, hat dieser Baum Früchte getragen, an denen alle kommenden Zeiten sich ersättigen werden. Da ist gewiß die Frage gerechtfertigt, auf welcher Grundlage diese Wissenschaft der Väter denn sich aufbaute, um zu einer solchen Höhe gedeihen zu können. Doch diese Frage ist durch die bisherige Darstellung wohl zur Genüge beantwortet. Es war der Glaube und die durch den Glauben bedingte Freiheit des Geistes, welche den Vätern der Kirche als Grundlage ihrer geistigen Thätigkeit sich unterbreitete. Nur weil die Väter der Kirche frei waren im Glauben und durch den Glauben, konnten die Früchte ihres Geistes im Gebiete des Gedankens sich so glänzend gestalten, wie wir sie gefunden haben. Denn nur vermöge dieser Freiheit standen die Väter über dem Strome der heidnischen Wissenschaft, und waren der Gefahr enthoben, von ihm fortgerissen zu werden. In dem Augenblicke, wo die Häresie den Glauben der Kirche und in ihm die Freiheit des Geistes aufgab, sank sie auch schon in jene Strömung zurück, und verschwand zuletzt spurlos in derselben. Indem sie die Freiheitsfahne des Glaubens verließ, schlang sie zu gleicher Zeit die Fessel der Knechtschaft der heidnischen Wissenschaft um sich, und zog an dem Streitwagen der letztern, ohne ihn doch vom Versinken retten zu können. Deshalb war der Untergang der heidnischen Wissenschaft auch der Untergang der Häresie. Der Triumph der christlichen Wissenschaft war entschieden. Und diese christliche Wissenschaft steht auf der Bühne der Geschichte um so glorreicher da, als noch dazu diejenigen, welche sie vertraten, den himmlischen Schimmer der Heiligkeit um sie verbreiteten. Denn Heilige waren die Träger dieser Wissenschaft, Heilige nach allen Erfordernissen des Ideals christlicher Heiligkeit. Die Heiligkeit war hier die Blume, aus welcher der Duft der Wissenschaft emporstieg, um den himmlischen Geruch jener Blume über alle Räume und Zeiten zu verbreiten. Wo die Wissenschaft in den Händen Heiliger liegt, wie sollte sie da nicht gedeihen! Und wie sollte

sie nicht in der Gestalt, in welcher sie aus den Händen dieser Heiligen hervorging, jedes christliche Gemüth mit Bewunderung und Hingabe erfüllen! Eine herrliche Zeit ist es, welche wir bis nun durchschritten haben, eine Zeit, welche stets ein Ideal für alles Ringen und Streben christlicher Kräfte bilden wird. Wer diese Zeit verachtet, der hat sich selbst gerichtet, und wer nur schüchtern sich auf sie zu berufen wagt, wer dem Proteus der neuern protestantischen Wissenschaft gegenüber sich erst entschuldigen zu müssen glaubt, wenn er auf die Zeit der Väter zurückgreift: der scheint uns jedenfalls zu furchtsam und muthlos, als daß wir ihm mit Freude die Hand reichen könnten. Offen und entschieden sagen wir es, daß die Zeit der Väter, wie in andern Dingen, so auch in der Wissenschaft, eines jener Ideale sei, welches wir entschieden anzustreben nie ermüden sollen. Die Fanfaronaden von „Rückschritt,“ „Aufklärung“ u. s. w. haben sich schon lange lächerlich gemacht. Wir verachten sie. Nochmal wiederholen wir es, wir stehen an der Gränzscheide einer Zeit, auf welche der Christ im Geiste der Kirche nur mit Freude und Bewunderung hinblicken kann. Aber ebendeshalb muß es uns auch mit Wehmuth erfüllen, wenn wir, am Ende dieser Periode angelangt, nur mehr Trümmer einer einstürzenden Welt um uns sehen, wodurch der Strom der Entwicklung dieser herrlichen christlich-speculativen Wissenschaft, welche wir bisher an uns haben vorübergehen lassen, nun plötzlich aufgehalten, und zum Stillstand gebracht wird. Allein in Mitte dieser Trümmer eröffnet sich uns auch schon die freundliche Aussicht auf jene neue Welt, welche über dem Schutte der alten sich aufbaut, und indem wir von der Gränzmarke der patristischen Epoche aus auf die neue Zeit hinüberblicken, sehen wir bereits jene nicht minder großen Geister am Horizonte der Geschichte emporsteigen, welche auf der Grundlage der Väter die christliche Wissenschaft zu einer wo möglich noch glänzenderen Höhe emporgeführt haben. Und darum schreiten wir frohen Muthes über die um uns liegenden Trümmer hinweg, um unsern Fuß auf den Boden jener neuen Zeit zu setzen, welche uns eine so herrliche Aussicht darbietet. — Es ist das Mittelalter. —



J. N. Hartmann'sche Buchdruckerei in Augsburg.

